Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig
Herausgegeben von Prof. Dr. Hans **Haas** Nr. 10

---

# Religionswissenschaft

## Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung

Von

**Joachim Wach**
Privatdozent an der Universität Leipzig



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1924

Den Marienbrunner Freunden

Printed in Germany

Julius Abel, G. m. b. H., Greifswald

# Vorwort.

„Es sind schon mehr als 25 Jahre verflossen, seit mein hochverehrter Freund, der bekannte Oxforder Professor F. Max Müller in The Royal Institution zu London vier Vorlesungen hielt, welche er einige Jahre später unter dem Titel: Introduction to the Science of Religion herausgab. Vor einem Vierteljahrhundert jedoch war sein Introduction mehr ein Introduction of the Science of Religion to his hearers and readers, eine Apologie der jungen Wissenschaft, als eine Einleitung in diese Wissenschaft selbst. Wir können jetzt bedeutend weiter gehen. Die letztverflossenen 25 Jahre sind für das wissenschaftliche Studium der Religion besonders fruchtbar gewesen. Es hat seinen Platz unter den verschiedenen Wissenschaften des menschlichen Geistes nun endgültig erobert." —

Wieder sind nahezu 25 Jahre verflossen, seit C. P. Tiele mit diesen Worten seine „Einleitung in die Religionswissenschaft" eröffnete (1899). Wieder sind wir ein mächtiges Stück vorangekommen. Darum kann uns heute diese Einleitung in die Religionswissenschaft nicht mehr genügen, die so lange ihre führende Stelle mit Recht behauptet hat. Nicht nur die extensive Ausdehnung der Studien läßt sie in vielem überholt erscheinen, auch die intensive Vertiefung der Problemstellung beschäftigt uns heute mit Fragen, die seiner Zeit noch ferne lagen, ferne liegen mußten. Es sind dies vor allem eine Reihe von Fragen, die die Voraussetzungen der religionswissenschaftlichen Arbeit betreffen. Sie müssen geklärt werden, ehe wir daran gehen können, die Grundzüge unserer Wissenschaft als Einleitung und Einführung in ihre Materialprobleme darzustellen. Meine „Prolegomena" behandeln eine Anzahl solcher Fragen und Probleme. Die Verwirrung in unserer Wissenschaft ist, was ihre methodischen Grundfragen angeht, anerkanntermaßen groß. Wichtig war es darum, zunächst einmal in wissenschafttheoretischer und logischer Hinsicht zu klaren Fragestellungen und Abgrenzungen zu kommen. An der Lösung der Fragen müssen viele zusammenarbeiten.

Es lag mir am Herzen, zunächst den empirischen Charakter unserer Wissenschaft nachzuweisen, dadurch die unerläßliche Trennung religionsphilosophischer und religionswissenschaftlicher Aufgaben in die Wege zu leiten und der allgemeinen Religionswissenschaft ihre Gleichberechtigung neben den übrigen empirischen Geisteswissenschaften zu sichern. Sodann eine Scheidung von Religionsgeschichte und systematischer Religionswissenschaft vorzubereiten, die vom methodischen Bewußtsein vollzogen und von der praktischen Forschung durchgeführt werden müßte. Schließlich sollten die Grundlinien der systematischen Religionswissenschaft gezeichnet werden, wobei es sich allerdings nur um eine Vorarbeit handeln konnte, die möglichst bald durch neue Untersuchungen zu erweitern und zu vertiefen wäre.

Bei alledem handelt es sich nicht etwa um Programme oder Entwürfe neuer Disziplinen, sondern um die klarere Herausarbeitung von Richtungen, Bestrebungen und Tendenzen, die in unserer Wissenschaft seit Jahr und Tag ans Licht drängen. Die sollen ins methodische Bewußtsein gehoben und geklärt werden. —

Glaube ich für diese Bemühungen eines weitgehenden Einverständnisses seitens der Forschung innerhalb und außerhalb unserer engeren Wissenschaft sicher sein zu dürfen, so bin ich für die gleich anzuführenden Punkte auf Widerspruch aus verschiedenen Lagern gefaßt. Es allen recht machen kann und soll eine Arbeit, in der ein Standpunkt vertreten wird, nun einmal nicht, und sei es der, der alles beurteilen will unter keinem anderen Gesichtspunkt als dem der Forderung unserer Wissenschaft.

So wird die Abgrenzung unseres Arbeitsfeldes gegen das theologische auf verschiedenen Seiten nicht befriedigen, wird der Gedanke der „Einklammerung" als einer wichtigen methodischen Voraussetzung religionswissenschaftlicher Arbeit teilweise oder ganz bestritten werden, wird man mit den über das Verstehen — das für unsere Erkenntnisarbeit ja so besonders wichtig ist — entwickelten Grundsätzen nicht überall einverstanden sein. Wir stellen diese Frage aber gleichwohl getrost zur Diskussion, sie wird vieles weiter klären und fördern.

Manchem wird die Art, in der wir unsere Untersuchung führen, vielleicht zu formal, zu abstrakt erscheinen: er möge bedenken, daß es auch auf diese Weise möglich ist, die entscheidenden Fragen herauszuarbeiten, ja darüber hinaus Lösungen anzudeuten, Zusammenhänge aufzuzeigen und Wege zu weisen, die auch die konkrete Einzelforschung weiterführen werden. Die Arbeit soll ja zugleich

ein Beitrag zur Geistesgeschichte sein und manche Fäden fortspinnen, die angesponnen sind.

Einen verhältnismäßig breiten Raum nehmen darum auch die Auseinandersetzungen mit der Forschung auf den verschiedenen einschlägigen Gebieten ein. Ich habe vorgezogen, sie nicht auf einen Punkt der Arbeit zu konzentrieren, sondern immer wieder gelegentlich der Behandlung der Spezialprobleme die Stellungnahme der einzelnen Forscher zu ihnen nachzuweisen. So habe ich auch versucht, wichtige Grundfragen, immer wieder, durch die ganze Arbeit hindurch, unter anderen Aspekten zu beleuchten und dabei auch immer wieder neue Belege beizubringen. Der sachliche Zusammenhang der behandelten Probleme, ihre Verschlingung und Verwirrung rechtfertigen dies Verfahren.

Prinzipielle Erwägungen, wie sie in der vorliegenden Arbeit angestellt werden, kann die Philosophie den Einzelwissenschaften nicht abnehmen, sie müssen aus der Forschung herauswachsen. Ich darf anfügen, daß nahezu alle im folgenden erörterten Grundfragen mir bei meiner Arbeit über den Erlösungsgedanken und seine Deutung, bei der ich weitgehend religionswissenschaftliches Material zu bearbeiten hatte, immer wieder aufgestoßen sind. Aus dem Bedürfnis, über sie zur Klarheit zu kommen, entstand diese Arbeit.

Sie ist allen denen zu Dank verpflichtet, die sie ermöglicht haben.

Leipzig, Juni 1924. Joachim Wach.

---

# Inhaltsverzeichnis.



## Abkürzungen.

| | |
|---|---|
| Arch. f. Rel.Wiss. | = Archiv für Religionswissenschaft. |
| R.G.G. | = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, her. v. Schiele. |
| R.E. | = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. |
| E.R.E. | = Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. by Hastings. |
| Z.M.R. | = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, her. v. Witte u. Haas. |
| Anthr. | = Anthropos, her. v. P. Wilh. Schmidt. |

Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions, 1922, wird kürzehalber als „Pinard" zitiert; Heiler, Das Gebet, nach der 2. Auflage (1920); Otto, Das Heilige, nach der 2. (1918); Scholz, Religionsphilosophie, nach der 1. (1920); Simmel, Geschichtsphilosophie, nach der 1. Auflage (1898).

# I. Die Emanzipation der Religionswissenschaft.

Der Prozeß der Emanzipation der Religionswissenschaft[1] von anderen, sie bevormundenden Geisteswissenschaften zieht sich in Deutschland durch das gesamte 19. Jahrhundert hin und ist auch heute noch nicht abgeschlossen[2]. Noch immer wird von der Theologie der beiden großen Konfessionen der Anspruch erhoben, daß die reli-

---

1) Zur Geschichte des Terminus „Religionswissenschaft“ vgl. die Bemerkung Hardys, Arch. für Religionswissenschaft I, S. 10. Er findet ihn zuerst angewendet von Max Müller in der Vorrede zu der deutschen Ausgabe der Essays (I, S. 9) im Sinne von „vgl. Wissenschaft von den Religionen“, einer Disziplin, der ein Objekt entspreche, das weder unter die Theologie, noch unter die Religionsphilosophie falle. Demgegenüber macht Pinard de la Boullaye (s. Anm. 2) darauf aufmerksam (a. a. O. S. 504), daß Max Müller selbst in seiner „Introduction to the Science of Religion“ (1873, I, p. 21, IV, p. 219) die Religionswissenschaft einteilt in Comparative Theology und Theoretic Theology — „or, as it is sometimes called, the Philosophy of Religion,“ — und fährt an der bezeichneten Stelle fort: „S'il a cru cette science neuve, c'est donc moins en raison de son objet, que du matériel tout neuf, mis récemment à sa disposition, et de la méthode nouvelle qu'elle devait emprunter à la linguistique comparée“.

Pinard belegt den Ausdruck Religionswissenschaft („science des religions“) bei einer Anzahl Autoren der 30, 40, 50 u. 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts, wo er jedoch stets in irgend einem besonders nuancierten Sinne gebraucht wird.

2) Über die Geschichte der Religionswissenschaft existiert bereits eine Anzahl kleinerer Arbeiten. Neuerdings ist sie von einem französischen Gelehrten in einem monumentalen Bande zusammenfassend dargestellt worden: „L'étude comparée des religions, essai critique, par H. Pinard de la Boullaye S.J.“, (Paris MCMXXII). Hier ist die gesamte Literatur aufs sorgfältigste verzeichnet. Pinard fußt auf einer Anzahl deutscher Vorarbeiten, von denen hier nur der Aufsatz Hardys „Zur Geschichte der vergl. Religionsforschung“ im Arch. f. Rel.Wiss. IV, 1901 und der Art. Religionsgeschichte in dem Sammelwerk „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ genannt werden sollen. Es ist sehr erfreulich, daß auf diese Weise das außerordentlich mangelhafte Buch von J. Réville: „Phases successives de l'histoire des religions“ (Paris 1909) außer Kurs gesetzt wird.

gionswissenschaftliche Forschung sich ihrem Arbeitsgebiet eingliedere[1], noch immer steht die grundsätzliche Erörterung aus, die zwischen der Religionsphilosophie und der Wissenschaft von der Religion die Grenzlinien markiert, auch heute noch wird religionswissenschaftlich ebenso gut von Theologen und Philologen wie Historikern gearbeitet. Daß solche Zusammenarbeit praktisch von der größten Bedeutung ist, zeigen ihre reichen Früchte[2]; gewaltige Schätze an Material sind so zusammengetragen worden[3], Anregungen gingen hinüber und herüber, besonders die Grenzgebiete erfuhren eine so eindringende Bearbeitung unter dem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt wie kaum in einer andern Wissenschaft. Für die innere Konsolidierung der Wissenschaft, ihre theoretische Begründung und ihren systematischen Aufbau ist aber diese Entwicklung einigermaßen verhängnisvoll gewesen, und dieselben Verhältnisse, die sich für die praktische Arbeit als so außerordentlich fruchtbar erwiesen, dürften in dieser Beziehung recht wenig günstig eingewirkt haben. Die Religionswissenschaft ist heute noch systematisch durchaus ungenügend fundiert. Sie steht darin sämtlichen anderen Geisteswissenschaften nach[4], die, wenn man dort auch

---

1) So wird in R.G.G., dem bekannten Nachschlagewerk, an dem vor allem namhafte Vertreter der sog. religionsgeschichtlichen Schule mitgearbeitet haben, folgendermaßen argumentiert (Religionsgeschichte [Rade]): „Die Mannigfaltigkeit der Religionen ist eine geschichtliche Tatsache. Folglich ist die Wissenschaft von ihr ein Teil der ganzen, großen Geschichtswissenschaft. Sofern aber die Religion in der Organisation unseres wissenschaftlichen Betriebes Gegenstand einer besonderen Arbeitsgemeinschaft geworden ist, nämlich der Theologie, gehört die Religion als besondere Disziplin in die Theologie".

2) Ein Blick auf das ungeheure Material, das in den Textausgaben und Quellensammlungen, in den ethnographischen Sammel- und Spezialarbeiten, in theologischen und philosophischen Untersuchungen usw. vorliegt, beweist diese Behauptung.

3) Über den Stand der religionswissenschaftlichen Forschung und ihre äußere Organisation unterrichten die Literaturübersichten bei Pinard a. a. O., bes. Kap. VII, III, und die Übersicht von H. Haas in den Wissenschaftlichen Forschungsberichten (Perthes): Theologie 1921, die Religionsgeschichtliche Bibliographie im Anschluß an das Archiv für Religionswissenschaft (C. Clemen), 1920/21, 1922/23, für die Jahrzehnte vor dem Erscheinen der ersten Ausgabe dieser Bibliographie (1917) die 33 Jahrgänge des nun eingegangenen Theol. Jahresberichts. Vgl. außerdem etwa Salvatorelli: „Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni", 1914.

4) Ist die Religionswissenschaft überhaupt eine „Geisteswissenschaft"? — die positive Beantwortung dieser Frage ist eine der Voraussetzungen, die dieser ganzen Arbeit zugrunde liegen. Wir sind allerdings der Überzeugung,

von einer Einigung in bezug auf die systematischen Grundfragen und die Methoden noch recht weit entfernt ist, immerhin starke Ansätze und Vorarbeiten in dieser Richtung zeigen[1]. Nicht allein von der Philosophie her, sondern aus den Einzelwissenschaften heraus wurde diese Durchdenkung vorgenommen, die sich als historische oder als methodologische oder logische Arbeit darstellt. Es genügt, an die Kunst-

---

daß zu den großen Ausdruckszusammenhängen oder Systemen, in denen der Geist zu seinem Bewußtsein kommt, auch die Religionen gehören, in denen sich die religiöse Subjektivität objektiviert hat und objektiviert. Auch diese Objektivationen besitzen eine Struktur, die es für den Erkennenden zu verstehen gilt. Damit scheinen mir die Hauptvoraussetzungen für die Konstituierung der Religionswissenschaft als einer Geisteswissenschaft gegeben zu sein. Ihre Gestaltung wird diese ganze Arbeit darzutun haben, vieles werden künftige Untersuchungen klären müssen.

Als Bestätigung unserer Anschauung kann der mir leider erst nach Vollendung der vorliegenden Arbeit bekannt gewordene, bedeutsame Aufsatz Diltheys Das Problem der Religion, (Ges. Schriften VI, 1924, S. 288ff.), gelten, mit dem eine Auseinandersetzung im einzelnen nun leider nicht mehr möglich ist.

1) Wir stehen heute im Zeichen neuer energischer Bemühungen um die logische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Seit Dilthey haben in der neueren Zeit die damit zusammenhängenden Probleme die Gemüter beschäftigt. Zunächst suchten die Einzelwissenschaften jede für sich die methodologischen Grundfragen zu lösen. Die Philosophie brachte im allgemeinen diesen Problemen wenig Interesse entgegen. Rickert hat dann zuerst wieder die Tragweite und Bedeutung der Aufgabe erkannt, die der Philosophie bei einer allgemeinen und logischen Fundierung der Geisteswissenschaft zufallen muß. Aber seine transzendental - philosophisch - subjektivistische Position hinderte ihn, dem Wesen historischen Erkennens gerecht zu werden — vgl. die entscheidende Kritik Troeltschs an seiner Geschichtsphilosophie —, und so ist denn auch, nachdem im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts der Einfluß Rickerts auf die Einzelwissenschaften des Geistes ein außerordentlicher war, heute deutlich eine Abkehr von seinen Theorien zu erkennen. Wundts Logik und Methodenlehre hat verhältnismäßig wenig Wirkung gehabt. Man geht wieder auf Dilthey zurück. In der bezeichneten Richtung wollen besonders Rothackers Einleitung in die Geisteswissenschaft 1920 und Troeltschs Untersuchungen über den Historismus 1922 vorarbeiten. Sie stehen nicht allein damit. Dilthey hat heute auf allen Gebieten Schüler. Vgl. Troeltschs Aufzählung gelegentlich seiner Darstellung von Diltheys Philosophie und die Literaturnachweise dortselbst (Ges. Schr. III, S. 509—530).

Vgl. auch das Folgende. — Das alles rechtfertigt es, wenn wir in diesem Versuch, die Religionswissenschaft in das System der Geisteswissenschaften einzugliedern, immer wieder auf die Konstellation in den anderen Einzelwissenschaften Bezug nehmen und dabei auch gelegentlich längere Digressionen nicht scheuen.

wissenschaft[1] zu erinnern, oder aber an Philologie[2] und Geschichte[3],

1) Gerade ihr Beispiel ist außerordentlich lehrreich. Nicht jede Wissenschaft ist so glücklich, einen Winckelmann an der Spitze ihrer eigentlichen Geschichte figurieren zu sehen. Wir erkennen an seiner Leistung, wie ungeheuer weit vorwärts ein Mann die Entwicklung einer Wissenschaft zu treiben vermag, wenn ihm zugleich eine starke systematische Kraft, historischer Sinn und ein Gefühl für die inneren Notwendigkeiten und Erfordernisse seiner Wissenschaft und ihres Gegenstandes innewohnen. Kein Wunder, daß damals die Kunstwissenschaft vorbildlich für alle die werden konnte, die analoge Bestrebungen auf verwandten Gebieten verfolgten, daß ein Herder immer wieder auf Winckelmann und seine Leistung hinwies, wenn er davon sprach, daß die Wissenschaft von den Religionen der von der Kunst nachzueifern bestrebt sein müsse. Später änderten sich allerdings die Dinge. Zwar das methodische Interesse blieb. Kaum in einer anderen Wissenschaft ist es so stark gewesen, aber die systematische Kraft fehlte, die Geschichte triumphierte. (Vgl. etwa die „Methodologie der Kunstgeschichte“ von Tietze 1913, dazu die Kritik C. Neumanns, H.Z. 116 (1916) und Rothackers Hinweise, a. a. O.)

Die Literarhistorie, deren starke Seite die Klärung der methodischen Grundprobleme von jeher nicht gewesen ist, hat immerhin einige bedeutsame Arbeiten auf diesem Gebiet aufzuweisen: Petersens Aufsatz über den Aufbau der Literaturgeschichte (Germ.Rom. Mon.Schr. VI, 1, 129ff. (1914), dess. Literaturgeschichte als Wissenschaft 1914, vgl. auch die Ungerschen Arbeiten, Ermatinger, Das dichterische Kunstwerk 1921, Merker, Neue Aufgaben der deutschen Literaturgesch., 1922, neuestens den gut orientierenden Überblick bei Mahrholz, Literargesch. und Literaturwissenschaft 1923.

2) Ihre äußere Geschichte haben die Philologen selbst mehrfach beschrieben, zuletzt Wilamowitz (Geschichte der Philologie 1920) und Kroll (1920). Zu höchstem methodischen Bewußtsein gelangte das Verfahren der klassischen Philologie in A. Boeckh, dessen Bedeutung für die Grundlegung der Geisteswissenschaften noch nicht genügend bekannt geworden ist. Ich habe in einer noch nicht veröffentlichten Arbeit auf sein methodisches Hauptwerk, die Enzyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaft ([1]1877 [2]1886, bes. v. Klußmann) wieder einmal aufmerksam gemacht. Vgl. zur Methodik der klassischen Philologie die Darstellung der Hermeneutik (durch Blass in der 2. und Birt in der 3. Aufl.) im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft.

3) Hier genügt es, an das die gesamte Geschichte der Historiographie und die ganze Fülle der methodischen Probleme behandelnde Werk von Bernheim zu erinnern (5. u. 6. abgedr. Aufl. 1914), das vom empirischen Standpunkt des Forschers auch zu den Fragen Stellung nimmt, die als Logik und Erkenntnis-Theorie der Geschichte nach dem Brauch von den Geschichtsphilosophen diskutiert zu werden pflegen. Da wir im Verlauf unserer Erörterung öfters Gelegenheit haben werden, an das Vorbild oder Beispiel der Geschichtswissenschaft und -philosophie zu erinnern, seien gleich hier die Historik Droysens (1868), die Geschichtsphilosophie Simmels ([1]1892 [3]1907) und die gesch. philos. Arbeiten Diltheys, Sprangers und Troeltschs als für unseren Gegenstand wichtig erwähnt (s. a. u.).

von Rechts-[1] und Staatswissenschaften[2] ganz zu schweigen[3]. Nun ist allerdings unsere Wissenschaft noch gar nicht sehr alt, aber es ist trotz alledem sonderbar, wie spät das Bedürfnis nach Klärung und Bearbeitung in streng systematischem Sinne sich meldet[4]. Die Eman-

---

1) Einen, jetzt allerdings wesentlich überholten, Überblick über den Stand der methodologischen Diskussion in der Rechtswissenschaft bietet der gut orientierende Aufsatz von Lask in der Festschrift für Kuno Fischer (²1907).

Auf die wichtigen Parallelen zwischen der methodischen Problematik der Rechts- und Religionswissenschaft wird noch im Verlauf dieser Arbeit aufmerksam zu machen sein. (Unter den Juristen widmet ihnen heute besondere Aufmerksamkeit C. Schmidt, vgl. etwa seinen Beitrag zur Max Weber-Erinnerungsgabe 1923.) Die Unklarheit über die formale Stellung der Rechtsphilosophie gegenüber der Rechtswissenschaft und über ihre materialen Probleme scheint allerdings heute fast größer denn je zu sein. Zur geistesgesch. Entwicklung vgl. Landsberg, Gesch. d. Deutsch. Rechtswiss. II, 2; 1910. Sonst etwa vgl. Baumgarten, Neueste Richtungen der allg. Philos. u. Zukunftsaussichten der Rechtsphilos. (Arch. f. Rechts- u. Wirtsch. Phil. XVI, 3) und E. Kaufmanns noch zu erwähnende Abrechnung mit dem Neukantianismus, dazu die Arbeiten der österreichischen Schule, (so Kelsen, der soziolog. und der jurist. Staatsbegriff 1922.)

2) Die methodologischen Streitigkeiten und Diskussionen der Nationalökonomie und der Soziologie sind berüchtigt. Wenn sie auch weit entfernt sind, eine Einigung auch nur über die wichtigsten Methodenprobleme herbeigeführt zu haben, so haben sie doch jedenfalls gezeigt, wo die Probleme liegen. Vgl. etwa Schumpeters Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte (Grundr. d. Soz.Ök. Bd. I) und jetzt Salin, Geschichte der Volkswirtschaftslehre 1923, dazu die letzten Jahrgänge des Archivs für Sozialwiss. — Über die Richtungen der Soziologie orientiert gut die Einleitung zu Vierkandts Gesellschaftslehre 1923; er unterscheidet sieben Gruppen von „Soziologie“. Unsere Wissenschaft dürfte von der analytisch-formalen (Simmel-Tönnies-Durkheim) mehr zu erwarten haben als von der gesch.philos.-enzyklopädischen (Spencer-Comte-Oppenheimer). Über Rel.Soz. vgl. unten Kap. III.

3) Die Geschichte ihrer Begründung hat uns Dilthey beschrieben: nirgends schöner und klarer als in dem historischen Kapitel seiner klassischen Akademie-Abhandlung über den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften vom Jahre 1910. Er hat die systematischen Motive, die zur Ausbildung der Einzelwissenschaften des Geistes führten, aufgewiesen, das Prinzip ihrer Bildung zu analysieren und ihre erste Entwickelung zu schildern gesucht.

4) Für den Historiker hat es natürlich einen besonderen Reiz, den Gang zu verfolgen, den die Wissenschaft nahm, auch wenn oder gerade wenn er die Geradlinigkeit vermissen läßt. Es ist gewiß richtig, was Pinard im Vorwort zu seiner Geschichte unserer Studien sagt:

„Si l'on pouvait, dès qu'on se préoccupe de constituer une science nouvelle, non seulement discerner la fin précise qu'elle doit poursuivre, mais

zipationstendenzen, von denen eingangs die Rede war, sind durchaus nicht ohne weiteres als Symptome für ein Drängen in der Richtung auf logische und wissenschafts-theoretische Durchleuchtung anzusehen: kaum von einem der zahlreichen Denker und Forscher, die im Laufe des 19. Jahrhunderts für die „Säkularisierung“ der Religionswissenschaft plädiert haben, ist die Notwendigkeit einer systematischen Grundlegung erkannt worden, so nahe es an sich gelegen hätte, daß einer der zahlreichen Kritiker des Forschungsbetriebs im 19. Jahrhundert, einer der vielen Begünstiger und Vertreter des Emanzipationsgedankens das Verlangen nach einem solchen grundsätzlichen Neubau gestellt hätte[1]. Daß aber aus dem eigentlichen Wissenschaftsbetrieb selbst heraus solche Bestrebungen nur in ganz geringem Maße sich regten[2], liegt wohl daran, daß religionswissenschaftlich eben doch in

encore comprendre de manière exacte la nature intime et les aspects complexes des objets qu'elle se propose d'étudier, prévoir toutes les difficultés pratiques auxquelles elle se va heurter et les moyens à prendre pour les surmonter, il conviendrait, dès l'abord, de déterminer avec le plus grand soin la méthode à suivre. Mais certaines de ces connaissances ne s'obtiennent qu'au terme du travail: elles en sont la récompense. Les autres ne se révèlent que petit à petit. On commence donc forcément par des conceptions plus ou moins justes: on procède par voie de tâtonnements successifs: *fabricando fit faber*“. (Préface VII.)

1) So darf es auch wundernehmen, daß z. B. C. A. Bernoulli, der energische Vorkämpfer der Trennung von wissenschaftlicher und kirchlicher Theologie, in seiner Kampfschrift „Die wissenschaftliche und kirchliche Methode in der Theologie“, die er einen enzyklopädischen Versuch nennt, die Religionswissenschaft und ihre brennenden Probleme kaum streift. — Ein Denker wie Feuerbach war wohl zu stark von philosophischen Interessen getragen, als daß er dem Gedanken der Schaffung einer Wissenschaft von den Religionen viel Aufmerksamkeit geschenkt hätte. Die methodischen Ergebnisse Max Müllers und Tieles, der eigentlichen Theoretiker auf unserem Gebiet, befriedigen nicht. Vgl. dazu das Folgende.

2) In Frankreich und England hat man wohl die Nötigung verspürt, auch methodisch ins klare zu kommen — die Religionswissenschaft ist ja dort wie in andern außerdeutschen Ländern bereits viel fester konsolidiert als bei uns —, aber die entsprechenden Arbeiten sind doch nicht recht befriedigend für uns. Sie haben nicht genug das Ganze im Auge, mangeln entweder des Zusammenhangs mit der konkreten Forschung oder leiden an einer Lieblingsidee, die das Ganze verdirbt (Foucart u. a.). Gewiß können wir aber von den Arbeiten der Réville (Prolegomènes de l'hist. des religions 1881), Jevons (An introduction to the study of comp. rel. 1908), Foucart (Hist. des religions et méthode comp. 1912), Goblet d'Alviella (Croyances, Rites, Institutions 1911) u. a., — von Pinard de la B. ganz zu schweigen, — aus manchen Arbeiten der Revue de l'hist. des religions, der Année Sociologique usw. vielerlei lernen.

der Hauptsache von Theologen, Philosophen, Philologen und Historikern gearbeitet wurde, diese aber weder Neigung noch Beruf verspürten, die Loslösung dieses Forschungszweiges zu begünstigen, sei es daß ihnen die Tradition maßgebend für die Aufrechterhaltung des bisherigen Zustandes war, oder daß sie in der Sache selbst eine Nötigung erblickten, den Loslösungs- und Verselbständigungsbestrebungen entgegenzuwirken. Solche sachlichen Gesichtspunkte aufzufinden hält nicht schwer. Wir wollen uns daraufhin einmal kurz die Mutterwissenschaften der Religionsforschung ansehen und uns gleich bei dieser Gelegenheit in die Erinnerung zurückrufen, daß nicht, wie man leicht denken könnte, die Theologie als die eigentliche Heimat des religionswissenschaftlichen Interesses anzusehen ist, sondern daß vielmehr von der Philosophie der Anspruch erhoben werden kann, dazu angeregt zu haben[1]. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Theologie, solange sie „reine" Theologie blieb, sich gegen eine Betrachtungsart wehren mußte, die leicht durch den in ihrem Gefolge einziehenden Relativismus die Fundamente zu zerstören geeignet sein konnte, auf denen die Theologie ruht. Eine Paralysierung dieser Gefahr war allein so möglich, daß man, wenn schon eine vollkommene Unterbindung der dahinzielenden Bestrebungen nicht mehr angängig schien, dadurch eine Sicherung schuf, daß man beizeiten und für alle Zeiten diese ganze Betätigungsart in eigene Regie nahm. Was war natürlicher, als daß man sich, solange es ging, gegen die religionswissenschaftliche Fragestellung und Forschungsarbeit ablehnend verhielt[2], sie zu unterdrücken oder zu ignorieren suchte, dann aber sie ebenso entschlossen für sich reklamierte[3]. Als dann

---

1) Der sogenannten deistischen Religionsphilosophie fällt dieses Verdienst zu. Die Aufklärungsphilosophie setzte ihr Werk fort.

2) Vgl. Harnacks bekannte Rede über „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte" (1901), dazu etwa die Entgegnung Rades in R.G.G. Art. Religionsgeschichte, die von Bertholet in der Einl. zu seinen Rel. gesch. Lesebuch und die von Jean Réville, L'Histoire des Religions et les Facultés de Théologie, R.H.R. XLIV, 423—438. „Auch die allgemeine Religionsgeschichte geht uns als Theologen nur insoweit an, als sie uns die kausalen, finalen und teleologischen Verhältnisse unseres Glaubens besser erkennen lehrt," schreibt noch Pfister in seiner Abhandlung über die Aufgaben der Glaubenswissenschaft (1922) S. 35.

3) „Wir können aber für den Begriff des theologischen Systems den des religionswissenschaftlichen Systems einsetzen. Denn wir betrachten die theologische Aufgabe grundsätzlich vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus," sagt Wobbermin, System. Theologie Bd. 1 (S. 2). Die theologische Aufgabe soll nach ihm zwar nicht in diejenige einer allgemeinen Religions-

die religionswissenschaftliche Arbeit immer mehr an Bedeutung gewann, erfolgte der sehr merkwürdige und interessante Versuch, die bisherige Theologie durch eine religionswissenschaftliche zu ersetzen[1], so, daß es fast aussah, als sollte die Religionswissenschaft auf diese Weise in die Stelle der erledigten Theologie einrücken[2]. Aber es sah doch nur so aus, denn naturgemäß mußte sich gegen diese Überwucherung und Anmaßung des ursprünglich nur Geduldeten alsbald eine Opposition erheben, deren Aufmarsch wir heute beiwohnen[3]. Man besinnt sich darauf, daß Religionswissenschaft, weit entfernt eine tragfähige Basis

---

wissenschaft umgesetzt oder durch eine solche ersetzt werden, aber sie soll „allerdings vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus angefaßt und durchgeführt werden".

1) Es war das die Absicht der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule. Insbesondere von Troeltsch, den man allgemein als den Dogmatiker dieser Richtung ansah, ist dieser Versuch unternommen worden. „Es entsteht also die Forderung eines Aufbaus der Theologie auf historische universalgeschichtliche Methode, und da es sich hierbei um das Christentum als Religion uud Ethik handelt, auf religionsgeschichtliche Methode. Diese Idee einer religionsgeschichtlichen Theologie, die schon beim ersten Eindringen historischer Kritik dem Deismus vorschwebt, die dann in ihrer Weise von Lessing, Kant, Herder, Schleiermacher, de Wette und Hegel, schließlich von Bauer und Lagarde vertreten worden ist, habe ich in meinen bisherigen Arbeiten skizzieren wollen." (Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, Ges.Schr. II, 8, 738). — Dazu vgl. Clemen, Die rel.gesch. Methode in der Theologie 1904, der (S. 5) an die Forderungen Tieles und Lagardes erinnert, und die sehr besonnene Schrift von Reischle, Theologie und Religionsgeschichte (1904); für die katholische Stellungnahme: Kiefl, Kath. Weltansch. und modernes Denken (1922), Kap. 18: Die rel. gesch. Forschung und ihre philos. Voraussetzungen, und etwa Gemmel, Die Verheißungen der vgl. Religionswissenschaft (Stimmen der Zeit 101, S. 380ff. 1921).

2) Troeltsch: „Es handelt sich ja nicht um Religionswissenschaft überhaupt, sondern um die Gewinnung normativer religionswissenschaftlicher Erkenntnisse. Nur das kann der Sinn von Theologie sein." (Die Absolutheit d. Chr., 1902, ²1912, S. VIII.) „Es handelt sich daher nur darum, in erster Linie diese Normativität von der Religionsgeschichte aus statt von der Apologetik gegen philosophische Systeme und von scholastischen Offenbarungstheorien aus zu gewinnen".

3) Gegen die Dogmatik Troeltschs und die religionsgeschichtliche Theologie hatten schon längst Ihmels (Zentralfragen der Dogmatik, ³1918) und andere sich gewendet. Besonders wichtig ist, daß Rud. Otto, der selbst religionswissenschaftlich recht sehr interessiert ist, seine Theologie, die neuerdings starken Einfluß gewinnt, nicht auf religionsgeschichtlicher Basis zu errichten, also nicht auf das Historische zu begründen, geneigt scheint. Schließlich ist es doch die „Absolutheitsfrage", in deren Beantwortung die Geister sich scheiden. Vgl. auch die Z. f. syst. Theol. hrg. v. Stange (s. 1923).

für eine Theologie abzugeben[1], unter vollkommen anderen Voraussetzungen arbeitet und arbeiten muß[2], und wenn die Theologie sich auch heute noch gegen die Loslösung, Verselbständigung und Emanzipation der Religionswissenschaft sträubt, so ist das nur eine Inkonsequenz oder höchstens aus praktischen Motiven zu verstehen. Jedenfalls sind im Verlauf des 19. Jahrhunderts mehrfach außerordentlich bedeutsame Frontveränderungen und Wandlungen in der Stellungnahme der Theologie zu der neuaufstrebenden und sich regenden Religionsforschung zu verzeichnen[3]. Wir werden im Folgenden noch häufiger Gelegenheit nehmen, darauf zu sprechen zu kommen.

Das Verhältnis der Philosophie zu der emporstrebenden Religionswissenschaft zu verfolgen ist eine außerordentlich interessante Aufgabe[4]. Hier soll nur hervorgehoben werden, daß die sog. Religionsphilosophie, aus der diese Wissenschaft herauswuchs, durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch bis auf die Gegenwart die Bearbeitung spezifisch religionswissenschaftlicher Probleme für sich in Anspruch genommen hat und erst in jüngster Zeit eine strengere Scheidung von empirischer Forschung und philosophischer Spekulation sich anbahnt. Man hat bekanntlich in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts ein starkes Interesse gerade an der Religionsphilosophie gezeigt; dasselbe schwand gegen die Jahrhundertmitte, um am Ende erneut sich zu regen. Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts werden religionsphilosophische Probleme wieder mit besonderem Eifer und unter der Teilnahme eines breiten Publikums diskutiert. Immerhin hing es mit der Entwicklung der einzelnen Geisteswissenschaften und ihrem Verhältnis zur Philosophie im 19. Jahrhundert zusammen, daß von der Philosophie her der Anstoß und die Anleitung zur Verselbständigung und Fundamentierung der Religionswissenschaft nicht erfolgen konnte.

---

1) „Der Gegenstand der Theologie darf nicht enger umschrieben werden als das Gebiet der Religion. Die biblische Offenbarung muß ihre Sonderstellung innerhalb dieses generis proximi dann erst wissenschaftlich beweisen" meint Söderblom, Natürliche Theologie und Religionsgeschichte, 1913, S. 78.

2) Ihmels, a. a. O., besonders 2. u. 3. Vorlesung, und „Das Christentum u. die Religionsgeschichte" in „Aus der Kirche, ihren (sic!) Lehren und Leben", 1914.

3) Vgl. die Übersicht der Entwickelung der religionsgeschichtlichen Studien R.G.G. IV, 2186ff.

4) Vgl. besonders unten Kap. IV. Über die bedeutenderen religionsphilosophischen Systeme des 19. Jahrhunderts orientiert am besten Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie, [3]1893.

Das Verdienst der Geschichte um die Förderung der religionswissenschaftlichen Arbeit, das deen Anspruch auf die Bevormundung des jüngeren Forschungszweiges stützen soll, ist sicherlich außerordentlich groß. Von jeher wurde insbesondere von der kulturhistorisch orientierten Geschichtsschreibung auf die Entwicklung und Geschichte der Religionen ein spezielles Augenmerk gerichtet[1]. Von einzelnen religionsgeschichtlich besonders stark interessierten Historikern erfuhr die Forschung ganz außerordentliche Förderung. Mindestens aber solange die Religionswissenschaft vorwiegend, ja fast ausschließlich Religionsgeschichte blieb, erhielt auch die einigermaßen universelle Historie den Anspruch aufrecht, mit der Geschichte der übrigen Kultursysteme, als Recht, Wirtschaft, Kunst, auch die der Religion zu bearbeiten[2].

Besonders eng war von jeher das Band, das die religionswissenschaftliche Arbeit mit der philologischen Forschung verband[3]. Dieser verdankt sie wohl hauptsächlich den großen Aufschwung, den sie im 19. Jahrhundert genommen hat. Gerade wo man die Aufgaben des philologischen Forschungskreises weiter faßte, sie nicht auf die ausschließliche Bearbeitung und Erforschung der Sprache als solcher einschränkte, lag ein Interesse mindestens an religionsgeschichtlichen Untersuchungen nahe: so sind die meisten bedeutenden klassischen[4] und

1) Vgl. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie 1911, ferner die Literatur über die sog. Kulturgeschichtsschreibung Bernheim a. a. O. S. 60 ff., 34 f. u. ö., die geistesgeschichtlichen Arbeiten Diltheys und Troeltschs, speziell über die Aufklärung, sowie die im folgenden angegebene Literatur weisen das nach. Aus dem XIX. Jahrhundert genügt es die Namen Rankes, Leos und Mommsens zu nennen.

2) Ausdrücklich erhebt diesen Anspruch Bernheim, a. a. O. S. 69 ff. mit dem Hinweis auf den engen Zusammenhang, in dem die verschiedenen Betätigungen des Menschen stehen, und auf die verschiedenartigen Gesichtspunkte, unter denen der Kulturhistoriker und der Spezialforscher ihre Arbeit vornehmen. Vgl. die starke Berücksichtigung der Religionsgeschichte in den Arbeiten Ed. Meyers u. a.

3) Vgl. vor allem: Hardy, Geschichte der vergleichenden Religionswissenschaft. (Arch. f. Rel.Wiss. IV 1901, bes. II, S. 97 ff. u. III, S. 195 ff.) Pinard a. a. O. Chap. VII, § 143 ff., Chap. VIII, § 166 ff., Rade, R.G.G., Art. Religionsgeschichte IV, 2194 f. — Die grundsätzliche Untersuchung des Verhältnisses der Archäologie zur Rel.Wiss. in methodisch-systematischer Beziehung steht noch aus.

4) Besonders an die Usener-Schule wird hier erinnert werden müssen. „Usener hat das Verdienst, die religionsgeschichtlichen Probleme bei den klassischen Philologen Deutschlands hoffähig gemacht zu haben, so daß mehr denn je einschlägige Arbeiten auf ihrem Ackerfelde angetroffen werden.“

orientalischen[1] Philologen auch Religionsforscher gewesen. Hier wie bei den übrigen Abhängigkeitsverhältnissen bestanden und bestehen eben neben der empirischen, traditionell-persönlich begründeten Affinität tief im Wesen der Sache wurzelnde Notwendigkeiten. Wo immer die Voraussetzung der Ergründung einer historischen Erscheinung die Erschließung von Quellen, die Interpretation und Deutung von Denkmälern, allgemeiner: die Erforschung der Sprache als des wichtigsten Instruments der Mitteilung und des Verstehens ist, wird die Philologie mindestens der historischen Disziplin der Religionswissenschaft immer aufs engste verbunden sein müssen. Es wurde schon erwähnt, daß die großen Philologen auch faktisch die Einbeziehung religionswissenschaftlicher Arbeit in ihren Kompetenzbereich praktisch vollzogen[2]. Sie haben sie gelegentlich auch theoretisch vertreten[3]. Prinzipiellen Erörterungen aber hat man auch hier, schon seit langem, seltener angestellt[4].

---

R.G.G. IV, v. Rel.Gesch. Es genügt, Namen wie Rohde, Dieterich, Reitzenstein, Norden, Ed. Schwartz, Wünsch, Boll, Wissowa, Gruppe, Roscher, Kroll, um nur der älteren Generationen zu gedenken, zu nennen, an Unternehmen wie Roschers Lexikon der Mythologie und die Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten, das Arch. f. Rel.Wiss. u. a. zu erinnern. Vgl. im übrigen jetzt Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte 1921 und die Lit.-Nachweise, im Handb. d. Rel.Wiss. her. v. Leipoldt 1922, III, 5, dazu als Überblick Wide-Nilssons Beitrag in Gercke-Nordens Einleitung in die Altertumswissenschaft II, ²1922.

1) Von der „Orientalischen" Philologie wird ja heute noch prinzipiell die Gesamtkultur der betreffenden Völker bearbeitet. Über ihre Geschichte im Zusammenhang mit der Religionsforschung und der geistesgeschichtlichen Gesamtentwicklung ist noch nicht viel gearbeitet worden, für unser Problem vgl. vor allem die Übersichten bei Pinard, a. a. O. Chap. VI I, VII II, VIII I, der zahlreiche Quellen und Literatur angibt, auch Hardy, a. a. O., R.G.G. IV S. 2194ff., weiter etwa Windisch, Gesch. d. Sanskrit-Philol. (I 1917, II 1920), Sethe, Die Ägyptologie (A. O. 1923, 1), die Grundrisse für iran. und german. Philologie — für diese und die indogerm. überhaupt gilt das oben behauptete auch u. die Forsch.Berichte (Arch. f. Rel.Wiss., Z.D.M.G. usw.).

2) Max Müller selbst war bekanntlich ursprünglich Philologe, ein Schüler Bopps (Jordan a. a. O. S. 150f. 169ff.).

3) So z. B. heute Reitzenstein, Die hellenischen Mysterienreligionen ². (1920) S. 1f. u. a.

4) Zu erwähnen sind etwa: Useners Aufsatz „Mythologie" (Arch. f. Rel.-Wiss. VII 1904) und etwa der auch Prinzipielles streifende Nachruf Dieterichs auf Usener (Ebd. VIII, 1905 Iff.) und unten. Vgl. aber auch das Urteil von Jeremias, „Aber die Sprachwissenschaft gibt nicht allein die Gewähr fürs rechte Verständnis der Religion. Ja, im großen und ganzen hat die Religionsgeschichte unter der Herrschaft der Philologie gelitten." Allg. Rel.Gesch. S. 1.

Daß die Religionswissenschaft mit der Völkerkunde, die sich die Erforschung der Völker und ihrer materiellen und geistigen Kultur zum Ziel gesetzt hat und der bis heute die Bearbeitung der Religionen der Naturvölker und niederen Kulturvölker in der Hauptsache überlassen geblieben ist, aufs naheste verbunden ist und verbunden sein muß, ist ja sehr verständlich[1]. Bedauerlicherweise hat nur lange Zeit hindurch die Religionsforschung alle die Irrtümer und Fehlhypothesen mitgemacht, an denen die Geschichte der Anthropologie, Ethnologie, Mythenkunde und Folkloristik so reich ist[2]. —

Es ist ein Irrtum, zu glauben, die Verwirrung der Begriffe, die Willkür im Gebrauch der Bezeichnungen, die wir in der Geschichte unserer Forschung bis in die jüngste Gegenwart hinab verfolgen können[3], allein erwecke den Anschein, als ob auch sachlich Unklarheiten und Unvollkommenheit vorhanden seien: daß man promiscue von Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie spricht, ist nicht etwa nur eine gleichgültige Namensfrage, sondern dokumentiert schon für sich die ungenügende Scheidung der Sachen. Die geradezu beschämende Unklarheit über Stellung, Aufgabe und Bedeutung der Religionswissenschaft kennzeichnet nach außen ihre Stellung zwischen den Fakultäten der universitas literarum[4], wie

1) Neuerdings beschäftigen sich aber auch die speziellen Religionsforscher eingehend mit den „niederen" Religionen. Vgl. vor allem die Arbeiten Söderbloms, Beths, Edv. Lehmanns, Hauers.

2) Gräbner, Die Methode der Ethnologie 1911 und Pinard, a. a. O. Vgl. auch die scharfen, aber geistvollen Kritiken der ethnologischen Theorien bei P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, I, 1912 und die Fortsetzung in der Zeitschrift Anthropos Bd. XVI/XVII. S. 1006—1051 und Preuß' Berichte „Religionen der Naturvölker" im Arch. f. Rel.Wiss. — Ausführlich, aber nicht befriedigend setzt sich Foucart vom Standpunkt des Rel.Forschers mit der ethnologischen Forschung auseinander (Histoire des religions et méthode comparative 1912, vgl. bes. § 2 der Intr.). Der Völkerkunde verdanken wir auch eine größere Anzahl von methodisch wichtigen Untersuchungen wie Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen 1910 u. a.

3) Ein Beispiel für diese Willkür gab ich in meinem „Erlösungsgedanken" S. 13 Anm. 6. Im übrigen belehrt uns darüber ein Blick in ein beliebiges religionsphilosophisches Werk oder in Pinards Geschichte unserer Wissenschaft, der, ohne es zu wollen, genug Material dafür zusammenträgt.

4) Noch immer sind die Vertreter der Religionswissenschaft an den Universitäten mit wenig Ausnahmen der theologischen Fakultät eingegliedert. So wenig dagegen zu sagen ist, daß innerhalb der theologischen Fakultät die Religionsgeschichte gelehrt wird (die katholischen Fakultäten stehen darin hinter den evangelischen etwas zurück), so nachdrücklich muß andrerseits

ihre Ausbeutung durch dilettantische Freibeuter und dunkle Spekulationsunternehmer. Auch vom kulturpolitischen Gesichtspunkt aus drängt hier alles nach einer Klärung und Entscheidung.

Es ist mit Recht das Bestreben der Wissenschaften in der Neuzeit gewesen, sich von der Beherrschung durch äußere Einflüsse zu befreien, in erster Linie von der politischen und dogmatischen, und den Grundsatz der freien Forschung nicht nur theoretisch zu proklamieren, sondern auch praktisch durchzusetzen. Die besonderen Schwierigkeiten der Lage, in der sich von jeher in dieser Beziehung die emporstrebende Religionswissenschaft befand, kann man erst dann ganz verstehen, wenn man sich einmal in das Studium ihrer Geschichte vertieft hat. Jedenfalls liegt in ihrer historischen Entwicklung die erste, eine besonders wichtige Quelle für die heutige Verwirrung. Dazu rechne man die mannigfachen Interessen, mit denen andere Wissenschaften, Gemeinschaften und Körperschaften, sogar der Staat, an dem Betrieb der religionswissenschaftlichen Forschung beteiligt sind. Die letzten Jahrzehnte haben hier einen großen Fortschritt gebracht, aber noch immer stehen sich vielfach die Gegensätze zu schroff gegenüber, um eine einfache Erwägung des durch die Sache Geforderten, der entsprechenden allgemeinen und organisatorischen Maßnahmen sine ira ac studio zuzulassen. So seltsam es klingen mag: die äußeren Unklarheiten, Halbheiten und Provisorien haben faktisch die innere Entwicklung gehemmt. Sie belasten die Forschungsarbeit. Sie verhindern die voraussetzungslose und tendenzfreie Erörterung der wissenschaftstheoretischen Grundfragen, sie zwingen zu Kompromissen und Konzessionen, sie erschweren die Verständigung zwischen den beteiligten Forschungszweigen. Sie sind darum vom ethischen und wissenschaftsökonomischen Standpunkt aus zu bedauern. Aber auch am inneren Aufbau und Betrieb der Wissenschaft können wir die Schäden sehen. Sie äußern sich z. B. in der ungenügenden Abgrenzung von historischer und systematischer Disziplin, in der Zurückgebliebenheit der solange vernachlässigten und auch jetzt noch in ihrer Bedeutung vielfach verkannten religionswissenschaftlichen Systematik, in der ungenügenden Untersuchung der Methoden und in vielem andern noch zu Erwähnenden.

---

darauf gedrungen werden, daß die Religionswissenschaft eine Vertretung in der Fakultät erhält, in die sie hineingehört so gut wie Kunst- und Literaturwissenschaft: in der philosophischen Fakultät. Vgl. übrigens Deißmanns bekannte Abhandlung: Der Lehrstuhl für Religionsgeschichte (1914), bes. S. 29ff. u. 11ff. und Pinards krit. Beobachtung a. a. O. S. 332.

Ist es bei dem allen ein Wunder, daß infolgedessen unsere Wissenschaft, wie kaum eine andere, immer wieder zu Vorspanndiensten gezwungen, in den Dienst dieser oder jener — außerwissenschaftlichen — Einrichtung, Sache oder Bewegung gestellt worden ist? Gewiß, es wird immer zu begrüßen sein, wenn eine Wissenschaft einmal in die Lage gesetzt wird, unmittelbar dem — praktischen — Leben zu dienen, aber es muß ihren Charakter als reine Wissenschaft gefährden, wenn aus dieser freien Hilfsleistung ein Dienstverhältnis wird. Wer wird es dem Theologen verwehren wollen, sich in das Studium der Religionswissenschaft[1] zu vertiefen, um sich durch die Erwerbung religionsgeschichtlicher Kenntnisse für die Verteidigung und Ausbreitung der eigenen Religion tüchtig zu machen? Nur soll man ja nicht etwa meinen, der Zweck der Religionswissenschaft bestehe darin, ein Bilderbuch, eine Fibel für die Jünger einer bestimmten Lehre zu sein, in deren Dienst sie damit gestellt sei. Kann man etwas dawider sagen, wenn ein Philosoph, wie „radikal" seine Gedanken auch gerichtet sein mögen, sich in das Studium der Religionsgeschichte vertieft, um daraus so gut wie aus der Ethnologie und Sprachkunde Belege für die Richtigkeit seiner Theorien zu erhalten und mit Beispielen für seine Lehre zu werben? Nur soll er nicht verlangen, daß von nun an die Religionswissenschaft womöglich dafür arbeite, die Richtigkeit seiner Thesen zu erweisen. Wir können niemandem verbieten, aus der Kunstgeschichte Argumente gegen die Berechtigung, ja die Möglichkeit von Kunst überhaupt zu schöpfen[2]. Wird jemand die Kunstgeschichte dafür verantwortlich machen, wenn einer ihre Resultate so interpretiert? Ich glaube, man darf es nicht. Wir können keinen hindern, die Ergebnisse der Religionswissenschaft in seiner Weise auszudeuten, — aus ihnen Waffen zu seinem Kampf gegen die Religion überhaupt oder gegen eine einzelne von ihnen zu schmieden, kann niemandem untersagt sein. Aber wer aus den Er-

1) Wichtiger und aufschlußreicher als die Systematik — in unserm Sinne — wird dem Theologen immer die religionsgeschichtliche Arbeit sein. Warum, das kann erst im weiteren Verfolg unserer Darlegungen klar werden.

2) Dieses Beispiel ist keine Konstruktion. Spengler ist nicht der einzige, der aus dem Verlauf der Kunstentwicklung, wie ihn die Kunstgeschichte aufgezeigt hat, das Ende einer Kunst berechnet. Man streitet sich heute, nachdem man die bildende Kunst zu Grabe geläutet hat, darüber, ob die Musik noch eine Zukunft hat oder nicht, und beide Parteien, die sich gegenüber stehen, argumentieren mit „Beweisen" aus der Musikgeschichte.

gebnissen der religionswissenschaftlichen Forschung die Beweise schöpft für die Schönheit, den Wert und die Ewigkeit der Religion, der soll auch nicht darin behindert werden. Nur: die Wissenschaft selbst hat mit dem allen wenig zu tun[1].

Man kann wohl aus allen diesen Gründen sagen, daß die Geschichte kaum irgend einer Geisteswissenschaft im 19. Jahrhundert so interessant zu studieren ist wie gerade die der Religionswissenschaft. Sie ist ein großartiges Stück deutscher Geistesgeschichte, reich an Eroberungen und Erfolgen und Entdeckungen, aber ebenso reich fast an Irrfahrten und Umwegen. Durch das Ganze hindurch geht ein dramatischer Zug. Leidenschaftliche Kämpfernaturen haben sich mit Vorliebe auf diesem Gebiete getummelt, so, daß neben der politischen Geschichte schwerlich eine andere Geisteswissenschaft so unmittelbar im Zusammenhang mit den jeweiligen Ereignissen des allgemeinen kulturellen und geistigen Lebens, mit seinen Strömungen und Bewegungen gestanden hat. Es sei nur an das außerordentliche Interesse erinnert, das von Anfang an Laien, das breitere Publikum, ja die Masse an den Ergebnissen der religionswissenschaftlichen Forschungsarbeit genommen haben.

Die Entwicklung dieser Wissenschaft sub specie ihres Verhältnisses zur Philosophie zu studieren, muß besonders verlockend erscheinen. Wir betonten bereits den engen Zusammenhang, in dem beide von Anfang an gestanden haben. Es ist an sich schon reizvoll, ganz allgemein der Bedeutung der jeweiligen Philosophie für die Geisteswissenschaften überhaupt nachzugehen, zu untersuchen, wie viel diese jenen und jene ihr dafür zurückgaben, eine auch prinzipiell, systematisch ungeheuer bedeutungsvolle Frage, die jeder anders beantworten wird, je nach seiner Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Philosophie. Je nach dem Standpunkt wird man von einer solchen Untersuchung die Befriedigung eines historischen Interesses oder aber die Vorbereitung und Basis für etwaige systematische Unternehmungen im Hinblick auf die Grundlegung der Geisteswissenschaften erblicken. Das alles hat schon Dilthey erwogen. Neuere sind ihm gefolgt und haben den Anteil der Philosophie an der Entwicklung der einzelnen Geisteswissenschaften und ihren Einfluß auf die Ausbildung jener vom philosophischen Standpunkt aus untersucht. Vom Standpunkt einer Einzelwissenschaft aus aber ist eine solche

1) Vorläufig kann das hier nur behauptet werden, es wird in der Folge zu begründen und näher darzulegen sein.

Untersuchung meines Wissens sehr sonderbarer Weise niemals ausdrücklich unternommen worden, wenn man nicht gewisse Arbeiten über die Entwicklung der Geschichtsphilosophie dahin rechnen will. Und doch muß es verlockend erscheinen, einmal zu ergründen, welcher Art eigentlich die Beziehungen zwischen der Philosophie einerseits und etwa der positiven Rechts-, Kunst-, Staats- und Religionswissenschaft andererseits in den einzelnen Epochen des vergangenen Jahrhunderts gewesen sind[1]. Das heißt natürlich nicht die Geschichte der Rechts-, Kunst-, Staats- und Religionsphilosophie studieren, sondern diese Geschichte würde ihrerseits als Material für eine Betrachtung der Rolle in Frage kommen, die die Philosophie den Einzelwissenschaften gegenüber — gebend und empfangend — gespielt hat. Einfach ist die Sache natürlich dort, wo wir eine unmittelbare Befruchtung und Beeinflussung einzelner Geisteswissenschaften durch eine Geistesphilosophie wie die Hegelsche konstatieren können[2]. Es ist da nur zu analysieren, wie weit diese Beeinflussung geht: ob es sich nur um die Herübernahme allgemeiner Termini, Schemata oder Konstruktionen handelt, ob und inwieweit die Methoden der Wissenschaft dadurch bestimmt worden sind, wieweit inhaltliche, vor allem wohl: geschichtsphilosophische Voraussetzungen dadurch geschaffen wurden. Dazu wäre zu berücksichtigen, inwiefern die weltanschauliche Einstellung einer einzelnen Generation etwa durch die philosophische Systematisierung hindurch eingewirkt hat. Zu andern Zeiten wieder äußert sich der Einfluß der Philosophie nicht in der Zusammenfassung und Durchgliederung der Einzelwissenschaften nach der systematischen oder nach der methodischen Seite, sondern in der Herübernahme bestimmter inhaltlicher Grundüberzeugungen und Vorstellungen, die jeweils als Hintergrund, als Ergänzung, gelegentlich als Lückenfüllung für das von den positiven Wissenschaften Erarbeitete zu dienen haben: dazu gehören vor allem gewisse metaphysische Konzeptionen, Annahmen über die Welt der Werte, über das Göttliche usw. Es ist dann lehrreich, zu ergründen, woher diese Vorstellungen bezogen werden, warum sie gerade diesem und nicht einem andern der jeweils gleichzeitig um die Anerkennung ringenden „Systeme“ entnommen wurden, wieweit dafür innere Notwendigkeiten oder aber Zufälle höherer und niederer

1) Rothackers Einleitung bietet Material dazu. Troeltschs Bemerkungen sind allzu summarisch. In Betracht kämen: Historismus Kap. I, 3, III, 3.

2) Vgl. für dieses Beispiel, den Einfluß der Hegelschen Geistesphilosophie auf die Einzelwissenschaften, Rothacker, a. a. O. Kap. I und Troeltschs Historismus S. 270.

Ordnung maßgebend waren usw.[1]. Umgekehrt ist es nicht wenig aufschlußreich, zu sehen, wie je nach dem Charakter der herrschenden Zeitphilosophie oder -philosophien die Einzelwissenschaften Einfluß auf diese gewinnen konnten. Der Grad der Materialsättigung, die Breite der empirischen Basis für die philosophische Konstruktion, die Gestaltung der Methodenlehre, all das läßt Rückschlüsse auf die Einwirkung dieser oder jener oder einer Gruppe von Einzelwissenschaften zu. So haben bekanntlich zeitweilig um die Mitte und in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die Naturwissenschaften außerordentlich stark auf die Philosophie der Zeit eingewirkt[2]. Dieser Einfluß war in erster Linie ein formaler (Methoden, Erkenntnislehre), material ist seine Bedeutung wohl geringer anzuschlagen. Andrerseits hat wiederum die Philosophie zu Beginn des vorigen Jahrhunderts in engem Zusammenhang mit den Wissenschaften gestanden, die die geschichtliche Welt bearbeiten, und hat von ihnen die eingehende Materialsättigung empfangen, die die großen idealistischen Systeme auszeichnet.

Neuerdings ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß häufig in den Einzelwissenschaften auch dort, wo nicht von einer Philosophie im eigentlichen Sinne gesprochen werden kann, eine bestimmte Auffassung vom Leben, eine Weltanschauung zu Grunde liegt. Sie kommt in der Wahl und Behandlung des Stoffes, im Charakter der Methoden, in der ganzen Fundierung und Anlage der Einzelarbeit zum Ausdruck und ist geeignet, so Zeugnis für die persönliche oder Generationseinstellung bzw. für den „philosophischen Sinn“ des betr. Forschers abzulegen[3]. Es ist nur natürlich, daß es in solchen Fällen oft schwer sein wird, den Ertrag in philosophischer Hinsicht zu formulieren, besonders, weil ja hier stillschweigend oder ausdrücklich auf den Anspruch, Allgemeingültiges aussagen oder ausdrücken zu wollen, meist verzichtet und oft auch nach Möglichkeit jede Bindung oder Festlegung — rein sprachlich schon — vermieden

---

1) „Denn der philosophisch gesinnte oder zu Abstraktionen neigende Einzelwissenschaftler greift im allgemeinen zu der Philosophie, die sich ihm bietet, und deren Gehalte er häufig bereits seinen Forderungen entsprechend apperzipiert.“ (Rothacker, a. a. O. S. 192).

2) Vgl. etwa Max Müllers Idee einer „naturwissenschaftlichen Religionswissenschaft“.

3) Vgl. für die Religionswissenschaft, was Rothacker (a. a. O.) über Max Müller, Usener, Harnack sagt, und für die neueste Zeit das Material, das in Pinards Überblicken über die Theorien der einzelnen Schulen vorliegt. Jordans Aufzählungen (Comparative Religion, its genesis and its growth 1905/15) sind für solche Untersuchungen nicht zu gebrauchen.

wird. Es ist selbstverständlich unrichtig, wo man dergleichen spürt, stets sofort Beeinflussung durch die Fachphilosophie der Zeit zu wittern, — so oft gewiß auch indirekt durch allerhand Kanäle und Zwischenglieder philosophische Gedanken sich fortpflanzen mögen und soviele Verwandlungen sie wohl auch durchmachen[1]. Wohl sind aber von einer solchen Privat- und Gelegenheitsphilosophie eines Einzelwissenschaftlers oft genug entscheidende Anregungen auf die Philosophie übergegangen, wie wir glauben, nicht zum Schaden der letzteren. Es ist ein, keineswegs an irgend eine historische Epoche gebundener, sondern ein über alle verbreiteter Irrtum, zu meinen, die Auseinandersetzung der einzelwissenschaftlichen Arbeit mit der Philosophie habe sich lediglich auf die allerersten Eingangs- und allerletzten Endfragen der Wissenschaft zu erstrecken, sei daher im ersten und im letzten „Kapitel" einfach und summarisch abzumachen, ohne daß man sich im übrigen durch Rücksichtnahme auf die „Spekulation" und „Methodologie" stören zu lassen brauche. Natürlich ist an der Ausbreitung einer solchen Auffassung die Fachphilosophie nicht unschuldig. Die Vernachlässigung der Rücksichtnahme auf das, was formal und material die Einzelwissenschaften ihr zu bieten hätten, wird sich immer an ihr rächen: durch charakteristische Züge von Abstraktheit, Weltfremdheit, Konstruktion im üblen Sinn, wie sie einem solchen isolierten System eigen sein werden, sodann aber in seiner Boykottierung durch eben die von ihr mißachteten Einzelwissenschaften. Max Weber gibt dem einmal gelegentlich seiner Auseinandersetzung mit Ed. Meyer sehr hübsch und in seiner bezeichnenden Terminologie Ausdruck: „Gerade die bedeutsamsten Leistungen der fachmäßigen Erkenntnistheorie arbeiten mit „idealtypisch" geformten Bildern von den Erkenntniszielen und -wegen und fliegen daher über die Köpfe der letzteren so hoch hinweg, daß es diesen zuweilen schwer fällt, mit unbewaffnetem Auge sich selbst in jenen Erörterungen wieder zu erkennen"[2]. Dieselbe Klage hören wir immer wieder von seiten der Einzelwissenschaften, am lautesten hat sie die Historie gegenüber einer einseitig in erkenntnistheoretische Probleme vertieften Fachphilosophie ertönen lassen[3].

1) Besonders rasch und stark hat bekanntlich auf die Arbeiten der Philosophen immer die Theologie reagiert. Seit Schleiermacher spiegelt sie klar die jeweiligen herrschenden Systeme wider. Dadurch ist natürlich auch die religionswissenschaftliche Arbeit der Theologen beeinflußt worden.

2) Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre 1922, S. 215/16.

3) Ein Kunsthistoriker meint: „Logik und Erkenntnistheorie ohne den verläßlichen Rohstoff selbsterworbener Erfahrungstatsachen wirken wie tech-

Wir achten neuerdings wieder stärker auf die Gleichförmigkeit der Entwicklung in den einzelnen Geisteswissenschaften. Es ist wirklich so, daß wir, wenn wir aus einer Krisis in der Rechtsphilosophie auf ein ungesundes Verhältnis von Rechtswissenschaft und -philosophie schließen dürfen, in der Religionsphilosophie, in der Philosophie der Kunst oder der Sprache auf eine ganz ähnliche Problemlage stoßen werden. Es wäre fesselnd, einmal zu untersuchen, wie wohl der Wechsel und die Schwankungen in der Verlegung des Schwergewichts auf die einzelnen Disziplinen der Fachphilosophie im Wechsel der Epochen begründet ist, vor allem eben im Hinblick auf die jeweilige Konstellation in den Einzelwissenschaften[1]. Solche Untersuchungen müßten recht tief hineinführen in die Erörterungen des Wesens letzter Stellungnahmen und Weltanschauungstypen, der Generationsfrage, in psychologische, biologische, soziologische und geschichtsphilosophische Probleme; denn natürlich ist das vorwiegende Interesse einer Epoche an erkenntnistheoretischen Fragestellungen ebenso wenig ein Zufall wie die Neigung zu metaphysischen Erörterungen und zur großen Spekulation oder wie die Bevorzugung der Induktion vor der Deduktion[2].

Das würde auch die Klärung der für uns wichtigen Frage nahelegen, durch welche Faktoren denn überhaupt die Entwicklung einer Wissenschaft sich bestimmt. Es sind naturgemäß andere als die, die für den Fortgang der Philosophie maßgebend sind. Es wäre da zu überlegen, wie weit in der Entwicklung einer Wissenschaft immer die

---

nische Kunststücke eines Virtuosen, dem jede eigenschöpferische Kraft fehlt". (Strzygowski in seiner „Krisis der Geisteswissenschaften" 1923, S. 33 u. ö.).

1) Hinsichtlich der Religionswissenschaft tritt immer noch die besondere Schwierigkeit hinzu, daß in dem Verhältnis der einzelnen geistesgeschichtlichen Epochen und infolgedessen der einzelnen Forscher zur Religion als solcher bekanntlich ein starker Wandel und Wechsel zu beobachten ist, der auf die religionswissenschaftliche Arbeit wirkte und auf ihre Richtung und ihren Charakter entscheidenden Einfluß übte. Wie anders ist das beispielsweise bei der Kunst und dem Recht, deren Schätzung relativ feststeht, so sehr im einzelnen die Auffassungen über ihr Wesen schwanken mögen. Gerade aus diesen Gründen wäre eine Emanzipation der Religionswissenschaft von der Religionsphilosophie, wie wir sie erstreben, zu begrüßen. Die Entwicklung der Wissenschaft würde dann wesentlich sicherer, ruhiger und kontinuierlicher vor sich gehen können.

2) Die neuere Philosophie der Geisteswissenschaften hat recht: aus der Analyse geistesgeschichtlicher Entwicklungen ist methodisch und systematisch unendlich viel zu lernen. Gerade für die theoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften gilt das.

„Sachen“ zwingen und vorwärtstreiben („immanente Logik“), wie weit das formale Beispiel oder inhaltliche Anregungen von andern Wissenschaften herüberwirken, wieviel Psychologisches mitspielt, was die Individuen, die Generationen tun usw.[1]. Ungemein lehrreich ist eben gerade die Betrachtung des Werdens unserer Wissenschaft unter diesen Gesichtspunkten. Die währende Abhängigkeit von der Philosophie zeigt sich dadurch erst in ihrer vollen Bedeutungsschwere.

Müssen wir es im Hinblick auf diesen Zusammenhang bedauern, daß die Verselbständigung, die Emanzipation der Religionswissenschaft sich solange hinauszog[2], so dürfen wir auf der anderen Seite doch auch zugeben, daß der lange und verschlungene Weg, den ihre Entwicklung nahm, nicht nur durch das Spiel des Zufalls veranlaßt war. Wer sich vergegenwärtigt, bis zu welchem Grade die Religionswissenschaft auf die Unterstützung ihrer Hilfsdisziplinen, der Geschichte, Archäologie, Philologie, Ethnologie, angewiesen war, der wird nicht darüber erstaunen, daß das Tempo und der Gang der Entwicklung unserer Wissenschaft nicht regelmäßiger gewesen ist. Gewiß, sie ist heute der Mitarbeit jener befreundeten Disziplinen kaum weniger bedürftig als ehedem, sie wird noch immer in formaler Hinsicht abhängig sein von der Ausbildung von Methoden und Hilfsmitteln in den andern Wissenschaften, in materialer von den Resultaten ihrer Forschung, aber das alles ist heute kein Grund mehr, den Abschluß des Emanzipationsprozesses hinauszuschieben, unter Berufung auf diese Abhängigkeit die Religionswissenschaft zu ewiger Unmündigkeit zu verurteilen. Keine Wissenschaft kann und soll isoliert arbeiten, jede wird mehr oder weniger auf die Mitarbeit und Hilfeleistung der anderen angewiesen sein. Es ist gut, daß die Jugend einer Wissenschaft von den Mutterwissenschaften behütet wird, aber einmal muß der Augenblick kommen, in dem sie sich mündig, frei erklärt[3].

1) Unter diesem Gesichtspunkt hat H. Schneider recht feinsinnig die Entwicklung der klassischen Philologie im vorigen Jahrhundert skizziert. („Zur Entwicklungsgeschichte der klassischen Altertumswissenschaft in Deutschland“, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum XXV, 3).

2) Les méthodes propres à ces études, schreibt Pinard, se sont formées avec une lenteur qui pourrait surprendre, si l’on méconnaissait la complexité de leur objet (a. a. O. p. 499f.)

3) „Par ailleurs, la période des tâtonnements a été assez longue et, somme toute, assez fructueuse, pour qu’on puisse désormais, en évitant l’exclusivisme qui caractérisait la plupart des écoles antérieures, élaborer une méthode qui utilise les suggestions de chacune d’elles et ordonner le travail de manière vraiment scientifique“; Pinard (a. a. O. p. 501.).

## II. Die Aufgabe der Religionswissenschaft.

Den Gegenstand der Religionswissenschaft bildet die Mannigfaltigkeit der empirischen Religionen[1]. Sie gilt es zu erforschen, zu verstehen und darzustellen. Und zwar wesentlich nach zwei Seiten hin: nach ihrer Entwicklung und nach ihrem Sein, „längsschnittmäßig" und „querschnittmäßig"[2]. Also eine historische und eine systematische[3] Untersuchung der Religionen ist die Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft.

Die Religionen sind historische Erscheinungen, die Wissenschaft, die sie zu erforschen sucht, wird daher mit all den Methoden und Mitteln der Untersuchung an sie herangehen müssen, die sich im Lauf

---

1) Sachlich stimmen in dieser Definition, wie sie z. B. von Rade (in dem Art. Religionsgeschichte; R.G.G.) gegeben wird, die meisten Religionsforscher, Max Müller, Tiele, Chantepie de la Saussaye, usw. überein. Nur daß infolge der Unklarheit und Verwirrung der Nomenklatur die meisten diese Aufgabe der Religionsgeschichte, und der „Religionswissenschaft" als Thema religionsphilosophische Probleme zuweisen.

2) Eine Zweiteilung der Aufgabe begegnet uns auch in den anderen Geisteswissenschaften. Neben einem historischen Zweig steht überall ein systematischer. Neben die Kunstgeschichte tritt die Kunstwissenschaft, neben die Rechtsgeschichte die systematische Rechtswissenschaft, neben die Literaturgeschichte eine Literaturwissenschaft u. s. f. Damit ist nicht zu verwechseln die Zweiteilung in empirisch-historische und normative Disziplin (Kunstwissenschaft und Ästhetik, Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, Literaturwissenschaft und Poetik etc.). Diese Verwechslung ist leider sehr häufig und gerade für die Entwickelung unserer Wissenschaft, speziell ihre Systematik, verhängnisvoll geworden. Der allgemeinen Religionswissenschaft (Religionsgeschichte und Religionssystematik) steht die Religionsphilosophie gegenüber.

3) Der Darlegung der Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft ist ein eigenes Kapitel in dieser Arbeit gewidmet. Hier soll nur hervorgehoben werden, daß sich unser Gebrauch des Wortes „systematisch" nicht mit dem der Theologen („systematische Theologie") deckt. Systematik bedeutet uns — dies einstweilen — die mit ihr die empirische Grundlage teilende auf einem besonderen methodischen Vorgehen beruhende Ergänzung zur historischen Disziplin.

der Zeiten die Geisteswissenschaften erarbeitet haben[1]. Diese Notwendigkeit klar erkannt und immer wieder betont zu haben, ist besonders das Verdienst der sog. religionsgeschichtlichen Schule[2], die nur darin irrte, daß sie meinte, diese Arbeit sei in erster Linie eine theologische Angelegenheit[3].

Religionswissenschaft ist weder mit Religionsgeschichte[4] noch mit Religionspsychologie identisch. Sie ist keine rein historische Wissenschaft, denn ihr sind in hohem Grade systematische Interessen eigen; sie ist keineswegs einseitig auf die Untersuchung der religiösen Subjektivität[5] gerichtet, wie sie in den einzelnen Religionen lebendig ist[6], noch einzig und allein auf die Bearbeitung der „objektiven Religion" eingestellt. Sie bevorzugt weder die Kollektiv- (Völker-, Stamm-) und Gemeinschaftsreligiosität noch die individuelle Frömmigkeit als Gegenstand ihrer Untersuchung grundsätzlich[7]. Alle diese Einseitigkeiten, die sich immer rächen werden, sucht sie zu vermeiden. Der Religionsforscher kennt die Grenzen des historischen Erkennens, er weiß die Bedeutung der psychologischen Fragestellung zu würdigen, aber er übersieht nicht, daß wichtige Sphären des Gegenstandsbereichs der Religionswissenschaft sich ihr notwendig entziehen müssen. Er wird niemals seine Ergründungen und Erwägungen ausschließlich auf Grund eines Materials vornehmen, das vorwiegend oder gar ausschließlich einem Gebiet des Religionslebens entnommen ist. Vor seinem Blick breitet sich die ganze Fülle der Erscheinungen aus, die heute und ehedem, unter diesem und unter fremdem Himmel, Religion zu heißen verdienen. Die „Welt der Religion" ist das Feld seiner Forschung. Er begreift diese „Welt" als eine eigentümliche Gestaltung des Lebens

1) Darin stimmen die Religionsforscher ziemlich überein. Vgl. auch Hardys Antrittsrede: Die allgem. vergleichende Religionswissenschaft 1887.

2) Einen Überblick über ihre Entstehung und Geschichte, auch die nötigen Literaturnachweise gibt Rade in R.G.G., Art. Religionsgeschichte und religionsgeschichtliche Schule.

3) Vgl. die a. a. O. mitgeteilten Bestimmungen R.G.G. IV, 2184.

4) Vgl. Kap. V. 5) Vgl. das Folgende und Kap. III.

6) Vgl. die Auseinandersetzung mit dem Psychologismus in der Religionswissenschaft Kap. V.

7) Vgl. den Gegensatz zwischen der sogenannten „völkerpsychologischen" Methode (Wundt) und der „individualpsychologischen" (James). Dazu Gese, Einl. in die Religionsphilosophie, 1918, bes. S. 14ff. Pinard spricht von Soziologismus (sociologisme) im Sinne einer einseitig kollektivistischen Auffassung (a. a. O. S. 431ff.). Wobbermin (Syst. Theol. II, S. 24f.) beanstandet die Alternative und sagt richtig: „die Religion bietet sowohl ein völkerpsychologisches wie ein individualpsychologisches Problem".

mit eigenen Gesetzen und Prinzipien der Bildung. Er will das Leben in seiner Besonderung als „religiöses Leben“ zu verstehen suchen. So begegnet er auch hier jenem Urphänomen des Lebens: daß es in seiner lebendigen Fülle eine rastlose Produktivität entfaltet, daß es in unendlichen Formen zur Äußerung drängt, daß diese Äußerungen dann, in gewissem Sinne aus der kosmisch-biologischen Entwicklung herausgesetzt, eine besondere Entwicklung durchmachen, „Geschichte“ erleben. Er deutet diese Äußerungen und setzt sie in Zusammenhang mit dem Leben, dem sie entstammen, an dem er wiederum selbst in einem ganz bestimmten Sinne teil hat. Aber der Kreislauf schließt sich auch wieder; denn wie sich dem forschenden Geiste das Wesen dieser Lebensgestaltungen eben aus der Erfahrung des Lebens heraus erschließt, so bereichert und vertieft sich auch diese wieder durch die Erkenntnis seiner Formen, ihrer Natur und ihres Reichtums, ihrer Mannigfaltigkeit und ihrer Gesetze.

Die Abgrenzung eines autonomen Bereichs „Religion“ im Geistesleben braucht heute bereits nicht mehr gegen so zahlreiche und heftige Angriffe verteidigt zu werden, wie das noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war, als man gegen den Ansturm des englischen und französischen Positivismus, vor allem aber gegen den Materialismus aller Schattierungen ankämpfen mußte[1]. Dort war die Losung ausgegeben worden, daß die Menschheit das religiöse Stadium, in das sie vor langer, aber absehbarer Zeit getreten, im Begriff sei, hinter sich zu lassen, daß man in der Religion eine historisch begrenzte Erscheinung zu sehen habe, die über kurz oder lang der Wissenschaft werde weichen müssen. Mochte man im übrigen zur Religion stehen, wie man wollte, sie als eine bewußte oder unbewußte Erfindung auffassen, sie als eine Verirrung des menschlichen Geistes beklagen oder als — notwendige — Durchgangsstufe auf dem Wege seiner Entwicklung anerkennen, — die Selbständigkeit und Notwendigkeit („Ewigkeit“) der Religion wurde geleugnet[2]. Die Herkunft dieser ganzen Bewegung ist bekannt: sie stammt vom sogen. Deismus ab[3].

1) Zur Orientierung: Dilthey, Einleit. in d. Geisteswissensch. 1883, jetzt W.W. III; Lange, Gesch. d. Materialismus 1866, [8] 1908, Troeltsch, Ges. Schriften, Bd. II und III; Scholz, Religionsphilosophie, bes. Buch I, 1, 1921; Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaft Kap. V; Pinard, bes. Kap. V—VII.

2) Eine sehr ausführliche Darlegung dieser Theorien und eine Kritik derselben bietet Scholz, Religionsphilosophie, I. Buch, 2. Kap.

3) Die Deisten bereiteten vor, zogen aber nicht selbst die Konsequenz. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus 1841; Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie u. a.

Die Aufklärung stand in ihrem Zeichen[1]. Ihren Höhepunkt bezeichnet die Herrschaft der Philosophie Comtes[2] und Spencers[3]. Seit der Jahrhundertwende ist ihr Einfluß gebrochen. Ein besonderes Verdienst an der Zurückweisung ihrer Angriffe haben vor allem die Denker, die in der Nachfolge des deutschen philosophischen Idealismus (Schleiermacher) die Waffen für eine Verteidigung schmiedeten. In erster Linie E. Troeltsch, der, ursprünglich ein Schüler Ritschls, in den Fußtapfen Lotzes und Euckens, später auch durch Bergson und Rickert beeinflußt, die Selbständigkeit der Religion mit denselben Mitteln zu verteidigen suchte, mit denen sie angegriffen wurde: mit philosophischen Beweisgängen[4]. Ihm sind andere gefolgt[5]. Die Frage nach

1) Vgl. das Vorige und Dilthey, Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt, D.R. 1901; Fueter, Geschichte der Historiographie, Kap. IV; Troeltsch, Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrh., Preuß. Jahrb. 1903 u. R.E.[3] III, S. 225ff.

2) Vgl. die bei Scholz (a. a. O. S. 450ff.) angegebenen Quellen und die Literatur zur Religionsphilosophie Comtes.

3) Eine zusammenfassende Darstellung der religionsphilosophischen Gedanken Spencers fehlt. Sie würde auch seine große Bedeutung für die religionswissenschaftliche Forschung in positiver und negativer Hinsicht darzulegen haben. Einiges bei Pinard, a. a. O., § 138 und bei Scholz.

4) Vgl. seine zahlreichen religionsphilosophischen Schriften, ferner den 2. Band der Ges. Schriften, darin besonders die große Abhandlung über das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft. „Der Auffassung der Religion", heißt es da einmal (S. 438), typisch „muß freier Spielraum bleiben. Sie muß aus sich selbst heraus analysiert werden können, mindestens zunächst als ein völlig selbständiges Phänomen untersucht werden, als das sie sich ja auch gibt. Sie darf nicht von vornherein allgemeinen Theorien unterstellt werden, die es von Haus aus vorschreiben, was bei ihr berechtigt sein kann und was nicht. Das ist eine Vergewaltigung der Analyse gleich am Anfang, und eine solche Vergewaltigung ist die positivistische Theorie. Bei ihr weiß man von vornherein, was Religion ist und was sie allein sein kann: ein Denkfehler der Urpsyche, der durch seine große zusammenhaltende soziale Bedeutung . . . sich so lange am Leben erhalten hat."

Vorsichtiger heißt es an anderer Stelle (a. a. O. S. 461): „Es handelt sich um die Verselbständigung der religionswissenschaftlichen Forschung, die den religiösen Phänomenen weder eine Deutung als Wahrheit noch eine solche als Unwahrheit von Hause aus aufdränge, sondern nur um die von Hause aus festzuhaltende Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, daß die Religion eine eigentümliche, qualitative Anlage des menschlichen Geisteslebens sei".

5) Unter den protestantischen Theologen wird der Gedanke der Selbständigkeit der Religion besonders nachdrücklich vertreten von Otto („Das Heilige", [1], 1918). Vgl. auch die Arbeiten Schaeders, Dunkmanns, Stanges, Scholz' in dieser Richtung. Katholischerseits hat ihn neuerdings Scheler in den Vordergrund gerückt: „Vom Ewigen im Menschen" 1921.

dem „spezifisch Religiösen“, nach dem, was die Religion zu dem macht, was sie ist, wurde gestellt[1]. Daß man sich bei ihrer Beantwortung vielfach in psychologistische Irrtümer verlor[2], schmälert die Bedeutung der Fragestellung nicht. Der Gegenschlag mit einer starken Wendung zum „Objektiven“ blieb denn auch nicht aus[3]. Man erkennt heute, daß das Problem doch nur unter genauer Berücksichtigung der „gegenständlichen“ Seite zu lösen ist[4]. Immerhin ist durch diese Bewegung für die protestantische und katholische Theologie und Religionsphilosophie der Weg frei geworden für neue Autonomiebegründungen. Im übrigen ist das Autonomie-Problem eine religionswissenschaftlich-spezielle und — religionsphilosophische Frage[5]. Was

---

(Vgl. meine Ausführungen Z.M.R., J. 38, H. 6, 1923). Vgl. auch die Religionsphilosophie seines Schülers Gründler (Elem. zu einer Rel.Philos. auf phänomenol. Grundlage 1922).

1) Wobbermin hat in seiner gesamten Arbeit diese entscheidende Frage in den Vordergrund gerückt. Bekanntlich glaubt er sie mit Hilfe der sogenannten religionspsychologischen Methode lösen zu können.

2) Die ganze religionspsychologische Bewegung hat, besonders nach dem Vorgange von Wobbermin und den Amerikanern, das eigentümlich Religiöse durch psychologische Analyse herauszuarbeiten und gegen alles Fremde abgrenzen zu können geglaubt. Faber nennt das die „material-analytische Aufgabe der Religionspsychologie“. Vgl. seine vorzüglich orientierende Untersuchung: Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik 1913, bes. S. 75ff.

3) Deutlich erkennbar z. B. an der Schwenkung, die Wobbermin vollzogen hat, der in seinen letzten Arbeiten merklich vom Psychologismus abgerückt ist. Vgl. seine Syst. Theologie, Bd. II. (S. Kap. III die Kritik an Faber, Stählin u. a.)

4) In dieser Richtung ist die Theologie Ottos — vgl. bes. „Das Heilige“ — außerordentlich typisch. Sie ist mittelbar auch für die Religionswissenschaft recht bedeutsam. Charakteristisch ist die Wendung von der Kant-Friesisch-subjektivistischen Einstellung in Ottos „Kant-Friesische Religionsphilosophie“ (1909) zur gegenständlichen in „Das Heilige“. Die katholische Religionsphilosophie und Theologie, die allerdings dem psychologischen Subjektivismus immer ablehnend gegenübergestanden hat, macht in Scheler diese Wendung ausdrücklich mit (vgl. a. a. O. S. 279ff.),

5) Das Feld, auf dem heute noch die Frage nach der „Autonomie“ der Religion einigermaßen umstritten ist, ist bekanntlich die Forschung, die sich mit den Religionen der „Primitiven“ beschäftigt. Ethnographen, Theologen und Religionsforscher im engeren Sinne arbeiten hier zusammen. Die Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Magie stehen seit dem Fall der animistischen Hypothese im Vordergrund. Der Einfluß der in der Religionsphilosophie jeweils führenden Auffassung spiegelt sich dabei jeweils in der Diskussion der hierher gehörigen Fragen wieder: so jetzt Ottos Religions-

uns hier interessiert, ist die Feststellung, daß erst durch die erfolgreiche Abwehr der Angriffe, die die Selbständigkeit der Religion bedrohten, die Voraussetzungen geschaffen worden sind für eine wirklich freie, voraussetzungslose Wissenschaft von der Religion. Denn es leuchtet ohne weiteres ein, daß durch eine vorgefaßte Meinung über den — unselbständigen — Charakter der Religion die Forschung, wie sie sein soll, gefährdet erscheinen muß[1]. Dagegen bedeutet die Annahme der Autonomie der Religion kein Vorurteil, denn sie ist einfach die Übernahme des religiösen Anspruchs, der religiösen Selbstaussage ohne Diskussion und unter ausdrücklicher Ausschaltung (Einklammerung) der Gültigkeits-(Wahrheits)frage. Die Religionswissenschaft[2] wird hier zwischen Scylla und Charybdis hindurchsteuern müssen. Sie darf einerseits nicht dogmatisch werden, anderseits muß sie sich aber vor dem Psychologismus hüten, der durch seine Einseitigkeit den Phänomenen niemals gerecht zu werden vermag[3]. Er zerstört im Gegenteil durch seine Illusionstheorien das Objekt der Forschung und diskreditiert diese bei allen Draußenstehenden.

---

theorie, die er selbst auch in Zusammenhang mit der Erforschung der „Primitiven"-Religion gestellt hat. Söderbloms Werden des Gottesglaubens (1916) ist die Durchführung einer Auffassung, die der erwähnten Ottoschen nahesteht, am Material auch der Primitiven-Religionen. Prinzipiell ist das Problem bei Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern (1914) behandelt. Der Kreis um den „Anthropos" (P. W. Schmidt) vertritt eine in der katholischen Konfession wurzelnde Auffassung von der Autonomie der Religion. Die von der Ethnologie herkommenden Forscher, die sich grundsätzlich zu diesen Fragen vernehmen lassen, werden heute dem Autonomiegedanken kaum mehr ablehnend gegenüberstehen. Strittig ist eben nur die Abgrenzung. Der Religionswissenschaft muß bei der systematischen Behandlung, Durchdenkung und Gliederung des von der Völkerkunde gelieferten Materials dabei das entscheidende Wort zufallen. Sie steht — bei Vorbehalt ihrer Selbständigkeit — in genauer sachlicher Beziehung und im Austausch mit der Religionsphilosophie und stellt so die Vermittlung dar.

1) Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß unter den Auspizien des Positivismus die Religionswissenschaft einen unverkennbaren Aufschwung genommen hat. Aber charakteristischerweise liegen seine Erfolge fast durchweg auf dem Gebiet der Erforschung der sogenannten primitiven Religionen. Für das Studium der höheren hat ihre Voreingenommenheit die betreffenden Forscher wenig Bleibendes schaffen lassen. Vgl. bei Pinard, Kap. VII.

2) Für sie werden diese Fragen nur in der praktischen Arbeit akut. Die prinzipielle Erörterung ist die Aufgabe der Religionsphilosophie.

3) Vgl. die Erörterung über Religionswissenschaft und Religionsphilosophie Kap. IV.

Läßt sich nun aber die Wahrheitsfrage ohne weiteres ausschalten? Es ist manchmal behauptet und vielfach bestritten worden, bisher aber hat sich eigentlich die Diskussion meist auf theologischem und religionsphilosophischem Felde abgespielt. Und wo die Religionsforscher in der Religionswissenschaft der Aussetzung der Gültigkeitsfrage das Wort redeten, geschah es meistens aus einer psychologistischen Einstellung heraus. Die Religionswissenschaft muß also diesen Fehler vermeiden. Dafür aber, daß es auch unter Anerkennung des intentionalen Charakters der religiösen Akte möglich ist, die hier geforderte Aussetzung vorzunehmen, rufen wir Max Scheler zum Zeugen an, der als eifrigster Vorkämpfer gegen den Psychologismus in der Religionsphilosophie in diesem Punkte sicherlich unverdächtig ist. Seine Konzeption einer „konkreten Phänomenologie der religiösen Gegenstände und Akte“[1] ist nur unter der Voraussetzung der Möglichkeit dieser Aussetzung sinnvoll.

Aber davon abgesehen: die Praxis der Religionswissenschaft zeigt uns, daß eine solche Einklammerung, wie wir diese „Aussetzung“ nennen wollen, sehr wohl durchführbar ist. Man hat die verschiedenartigsten Religionen untersucht und darzustellen gesucht, hat uns ihren Sinn aufgeschlossen und hat dabei ganz davon abgesehen, den Wahrheitsanspruch, den sie naturgemäß erheben, zu diskutieren. Das heißt natürlich nicht, daß der betreffenden Religion ihre „Wahrheit“ abgesprochen wird; es soll damit keineswegs die Theorie vom Illusions-Charakter der Religion gestützt werden. Ebensowenig soll einem schrankenlosen Relativismus damit das Wort geredet sein. Sondern es handelt sich darum, einzusehen, daß das Erkennen einer Religion und das „Wählen“ einer Religion — um uns dieses Kierkegaardschen Ausdrucks zu bedienen — zweierlei ist[2]. Um eine Religion zu erkennen, brauche ich sie nicht zu wählen, um sie zu wählen, brauche

---

1) Das Ewige im Menschen, S. 373f. „Sie geht oder zielt ab auf das möglichst vollständige Verstehen des Sinngehaltes einer oder mehrerer Religionsbildungen und ferner den verstehenden Nachvollzug der Akte, in denen diese Sinngehalte gegeben waren oder sind.“

2) Vgl. die höchst bedeutsame theologisch-dogmatische Unterscheidung von notitia, assensus und fiducia (Definitionen bequem nachzulesen in Auszügen aus den luth. Bekenntnissen in Grützmachers Textbuch zur Systematischen Theologie S. 34). Besonders die Lehre vom doppelten assensus (specialis und generalis) und von der fiducia als Tat des Willens ist hier wichtig. Vgl. etwa Nitzsch, Lehrb. d. Dogmatik [3]1912. Ich komme in anderm Zusammenhang noch hierauf zurück.

ich sie nicht in diesem Sinne zu „erkennen“[1]. Es ist etwas anderes, ob ich den Buddhismus studiere, um diese Religion kennen zu lernen, ob ich ihn wissenschaftlich erforsche, oder ob ich den Buddhismus „wähle“, wie das ja auch unter uns heute vielfach geschieht. Wenn ich im ersten Fall die Einklammerung vollziehe, so gebe ich damit nicht etwa endgültig eine Stellungnahme auf, im Gegenteil: es wird sich in mir notwendig, je tiefer ich diese Erscheinung kennen lerne, umso stärker Zustimmung oder Widerspruch regen. Das hat aber mit meiner Erkenntnisarbeit zunächst gar nichts zu tun. Andererseits brauche ich, wenn ich den Buddhismus wähle, darum nicht auf eine Erforschung dieser Religion zu verzichten. Es würden allerdings in diesem Fall grundsätzlich und mit Bezug auf ihn die Voraussetzungen zu prüfen und zu untersuchen sein, ob die Gewähr für eine dem wissenschaftlichen Erkenntnisideal genügende Forschungsarbeit gegeben ist. An sich müßten die Resultate die gleichen sein, ob zwei Forscher nicht wählen, und positiv oder negativ wählen, wofern sie sich eine Erkenntnis der Religion zur Aufgabe gemacht haben. Das wird aber in der Wirklichkeit selten genug der Fall sein. Mit wie großen Schwierigkeiten das Verstehen fremder Religionen verknüpft ist, werden wir ja noch in der Folge zu erörtern haben.

Über die Natur des Glaubens haben bekanntlich schon im Mittelalter die scholastischen Lehrer sehr subtile Spekulationen angestellt. Der Protestantismus hat seiner Eigenart dann die der Bedeutung des Glaubens in seiner Lehre entsprechende Aufmerksamkeit gewidmet. — Man kann um die Wahrheiten des Heils wissen und doch nicht glauben. Das Heil kennen heißt noch nicht es wählen. Das ist eine Erkenntnis von unermeßlicher Bedeutung für die Forschungsarbeit an Religionen. Sie besagt, daß unter Umständen einer, der negativ wählt, d. h.: die Lehre der Religion kennt, aber sie ablehnt (negative Entscheidung), und einer, der nicht wählt, d. h. die Entscheidung

---

1) Darum gehört eine Aufstellung von Möglichkeiten, wie sie Pinard in Chap. X, Art. IV seines Werkes bietet, nicht in den Rahmen der Religionswissenschaft.

Unter dem Titel: „les solutions philosophiques, leurs avantages, leurs cohérence respective“ werden dort aufgeführt die Thesen 1. Toutes les religions sont vaines. 2. Toutes les religions sont fausses. 3. Toutes les religions sont vraies d'une vérité relative. 4. Une seule religion est substantiellement vraie. Von der Pinardschen Widerlegung bzw. Rechtfertigung der einzelnen Thesen noch abgesehen: diese Fragestellungen und erst recht die Antworten sind für die Religionswissenschaft schlechterdings sinnlos. Die Fragen können nur auf einer anderen Ebene gestellt werden und ihre Beantwortung finden.

nicht vollziehen, nicht „glauben“ kann oder will, auch nach theologischer Lehre unter Umständen tiefer „erkannt“ haben kann als einer, der ohne die Qual und die Geheimnisse der Wahl zu kennen — auf Autorität hin, aus Verzweiflung oder wie sonst — glaubte oder durch eine äußere Anerkennung der heilsgarantierenden Macht in ihre Gemeinschaft aufgenommen wurde. In dieser Beziehung besitzt Kierkegaards Religionsphilosophie eine noch nicht genügend erkannte Bedeutung für die Theorie des religionswissenschaftlichen Erkennens.

Erst durch diese Klammer entsteht recht eigentlich das Objekt der Religionswissenschaft. So haben wir z. B. das System, das die Theologie einer bestimmten Religion oder Konfession geschaffen hat: eine Fülle von Sätzen und Aussagen über die „Wahrheiten“ der Religion. Wir schließen es samt seinen „Bedeutungen“ ein und betrachten es als „Ausdruck“ einer bestimmten Religion. Wir sammeln Betrachtungen über eine bestimmte Gattung von Kultusformen, vielleicht um sie zu vergleichen: eine jede steht dann vor uns in der Klammer, die den spezifischen „Anspruch“ einschließt, den diese implicite erheben. Wir lernen eine religiöse Gemeinschaft kennen, wir erfahren, was das ist, was sie zusammenkittet, aber wir selbst sind nicht ein Glied in ihr.

Wenn wir die Wirkung eines Gebets, in welcher Glaubensgemeinschaft es gesprochen und an welche Gottheit es gerichtet gewesen sein möge, — „vernehmen“ (nicht sichtbar wahrnehmen, etwa: eine Heilung, sondern uns „berichten“ lassen), wenn wir von Erhebung, Stärkung, Beseligung hören, die es zur Folge hatte, so werden wir als Religionsforscher davon Kenntnis nehmen, aber wir werden weder Theorien über Selbsthypnose darauf aufbauen noch aber die „Realität“ der angerufenen Gottheit mit dieser „sichtbaren Wirkung“ für erwiesen ansehen. Wir diskutieren sie nicht, denn beides würde die Kompetenz des Religionsforschers überschreiten, er würde damit dem Theologen und (Religions-)Philosophen ins Gehege kommen. Als Religionsforscher sind wir in gewissem Sinne allerdings nur „Registratoren“, aber wir sind ja nicht nur Wissenschaftler. Hegel hat ganz Recht, wenn er schreibt: „Wäre das Erkennen der Religion nur historisch, so müßten wir solche Theologen als Comtoirbediente eines Handelshauses ansehen, die über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen, die für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu besitzen. Ihr Verdienst ist nur, zu dienen und zu registrieren, was das Vermögen anderer ist“. Darum ist das auch Aufgabe nicht der Theologen, die anderes zu tun haben, sondern der Religionsforscher. Die sollen und

wollen aber voll zufrieden sein, wenn sie diese Aufgabe einigermaßen befriedigend lösen. Ihr eigenes, persönliches „Vermögen" steht hier nicht in Frage, es wird besonders verrechnet. Über den Ausgleich und das Verhältnis dieser beiden Rechnungen aber wird im Folgenden noch zu sprechen sein.

Niemand wird bestreiten, daß wir die philosophischen Systeme aller Zeiten und Völker in dieser Weise betrachten und erforschen können: als weltanschaulichen Ausdruck würdigen[1]. D. h. wir bemühen uns, die Intention eines jeden zu ergründen, — die Frage, ob es „wahr" ist, stellen wir dabei nicht. Auch die Kunstwissenschaft kennt dieses Verfahren. Sie sucht ein Kunstwerk zu verstehen, indem sie seinen „Sinn", soweit das möglich ist, auszuschöpfen sucht, nach seiner „Wahrheit" fragt sie nicht. Es ist gewiß immer eine zweite Frage, wieweit diese Bemühungen im einzelnen Fall gelingen, hier handelt es sich um das Prinzipielle. Gewiß erschließt sich manche Tiefe, manche Feinheit eines philosophischen Weltbildes erst bei langer, naher, innerer Bekanntschaft mit ihm, übt ein Kunstwerk erst seine höchste und letzte Wirkung auf Grund vollkommener Hingabe an es aus. Aber das heißt nur, daß man genau kennen muß, was man verstehen will, daß nicht jeder mit jedem auf diesen Fuß inneren Vertrauens wird kommen können.

Wer nun behauptet, für die religionswissenschaftliche Erkenntnisarbeit lägen die Dinge ähnlich, der setzt sich dem Vorwurf des Rationalismus aus. Hier handelt es sich, wird ihm entgegnet werden, nicht um theoretische Reflexion und ästhetische Formung, sondern um Tieferes und mehr. Man kann das nicht verstandesmäßig „einsehen", sondern es erschließt sich alle Religion nur im Glauben. Die Heilsbotschaft kennen, muß immer heißen sie ergreifen; wer sie nicht ergreift, kann sie nicht erkennen, usw. So haben die Religionen ihre Lehren von der Offenbarung, der Erwählung und der Schrift aus-

1) Ich möchte hier nur im Vorbeigehen an Herders Plan erinnern, eine „Geschichte" der Religion zu schreiben, die ein Seitenstück sein sollte zu der der Weltweisheit noch fehlenden „weisen Geschichte der Meinungen". „Alle im Wechsel der Systeme aufgetretenen philosophischen Satzungen sind nämlich nicht sowohl Wahrheiten und Unwahrheiten, als vielmehr menschliche Meinungen, Produkte der menschlichen Seele" (das klingt allerdings noch recht psychologistisch). Vgl. auch das Fragment: „Über die verschiedenen Religionen" (Haym, Herder I, S. 286 f.). Die Philosophie ist inzwischen dank Dilthey und Jaspers weiter gekommen als die Religionswissenschaft.

gebildet[1]. Ich glaube nicht, daß der Vorwurf des Rationalismus berechtigt ist. Es ist nicht wahr, daß mit dieser Begründung der religionswissenschaftlichen Erkenntnis die „Vernunft“ (Ratio) zur höchsten Instanz eingesetzt wird. Ihr wird keinerlei Kontrolle über das zu Erkennende eingeräumt. Nicht ihr allein fällt die „Ergründung des Sinnes“ zu, die die erste Aufgabe der Forschungsarbeit ist, sondern mit der „Totalität des Gemütes“ nimmt der Verstehende auf.

R. Otto hat jüngst wieder mit Recht auf die Doppelheit von rationalen und irrationalen Momenten hingewiesen, die in aller Religion im verschiedensten Mischungsverhältnis enthalten ist: es muß der schöne Ehrgeiz der Religionswissenschaft sein, nicht nur den religiösen Äußerungen gerecht zu werden, soweit sie „rational“ sind, sondern auch das „Irrationale“ zu würdigen. Wie kümmerlich nimmt sich eine Forschung aus, die einen theologischen Lehrsatz, eine kultische Begehung als widersinnig oder sinnlos bezeichnet, weil sie „der“ „Logik“ ein Rätsel aufgibt[2]. Gewiß dominiert in manchen Religionen die rationale Seite, aber man kann trotzdem mit Gewißheit sagen, daß das Resultat einer Erkenntnisarbeit falsch ist, für die sich eine glatte Auflösung einer „Religion“ vor dem Forum des „Denkens“ ergibt. Das hat Kierkegaard gesehen und so tief eindrucksvoll an seiner Theorie vom Paradox für das Christentum aufgewiesen, das hat ein Forscher wie Max Weber hin und wieder nicht ungestraft außer Acht gelassen. Denken wir an die Totemtheorien vor allem der Engländer, von denen eine immer rationalistischer gewesen ist als die andere, an die Beantwortung der Frage nach dem religiösen Charakter des Totemismus. Die Gesetzlichkeit des religiösen Lebens ist — das soll auch in diesem Zusammenhang betont werden — original, von

1) Ich gedenke meine Theorie des religionswissenschaftlichen Erkennens im Verhältnis zu den von der (alt-)protestantischen Dogmatik entwickelten Lehren vom Wesen der hl. Schrift (auctoritas causativa und normativa, perspicuitas, efficacia usw.) und der Offenbarung in anderem Zusammenhang darzustellen. Auch die Lehren vom ordo salutis müßten hier verglichen werden.

2) Die Logik unserer Wissenschaft ist für die religiösen Phänomene, für das religiöse „Denken“ nicht ädaquat und soll darum diese auch nicht schulmeistern. Untersuchungen wie Maiers Psychologie des emotionalen Denkens 1908, S. 449f.: Das religiöse Denken, Cassirers Begriffsform im mythischen Denken 1922, Levy-Bruhls Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures 1910 sind, wie verschieden ihre Resultate auch zu bewerten sind, als Fragestellungen fruchtbar, denn sie wollen uns zeigen, daß es eben nicht nur das „gemeine“ — abendländische — rationale Denken im Sinne unserer Wissenschaft gibt. Vgl. auch unser Kap. IV.

der Philosophie, Wissenschaft und Ethik her schlechterdings nicht zu fassen. Ja, es besteht Veranlassung, nachdrücklich zu betonen, daß die Religionswissenschaft, die, wie wir sahen, Werturteile grundsätzlich fern zu halten hat, zu keinerlei Zensur in moralischer und sittlicher Beziehung befugt ist: Anomismus, Libertinismus, Orgie, Ekstatik u. a. existieren für sie als Tatsachen, die sie als Wissenschaft zu bearbeiten hat.

Noch einmal muß ein Mißverständnis, dessen Bekämpfung sich durch die ganze vorliegende Schrift durchzieht, ausgeschlossen werden. Die von uns geforderte „Einklammerung" ist nicht als Empfehlung „der" psychologischen Methode aufzufassen. Mit Psychologie allein, so wichtig sie ist, kommen wir — das wurde schon angedeutet und wird im folgenden noch genauer ausgeführt werden — in der Religionswissenschaft nicht durch. Es ist das nicht hoch genug anzuerkennende Verdienst der phänomenologischen Schule, die Grenzen der Psychologie aufgewiesen zu haben[1]. Gerade für die Religionswissenschaft sind diese Arbeiten von ganz außerordentlich großem Wert gewesen, war man doch innerhalb einer gewissen Art von Religionspsychologie bereits bei einer vollkommenen Sinnentleerung und Zerstörung der spezifisch religiösen Phänomene und damit beim haltlosesten Relativismus angekommen[2]. Schon Feuerbach und Nietzsche hatten in einem vielfach übersteigerten Psychologismus die der psychologischen Betrachtungsweise gezogenen Grenzen[3] überschritten. In der Folge waren es dann vor allem zwei Richtungen, die diese Einseitigkeit auf die Spitze trieben: einmal die sogen. amerikanische Religionspsychologie[4] und dann die Psychoanalyse[5]. Die erstere vor allem durch

1) Neben den Arbeiten Husserls kommen vor allem die seiner Schüler Scheler, Hildebrand und Reinach für uns in Frage. Über Gründlers Religionsphilosophie kann nur in einer spezielleren Untersuchung das Nötige gesagt werden. Winkler, Phänomenologie und Religion 1921 sucht die phänomenologische Methode mit der religionspsychologischen Wobbermins zu kombinieren.

2) Vgl. die von Scheler an der Religionspsychologie geübte Kritik, über deren Recht und Unrecht ich in meinem Aufsatz (Z.M.R., J. 38. 6, 1923, S. 174ff.) einiges gesagt habe.

3) Über die „Grenzen der Psychologie" sollte besonders im Hinblick auf die Psychologie der Religion einmal eine systematische Untersuchung geführt werden. Vgl. einstweilen auch meine Andeutungen in dem Aufsatz: Nur. Gedanken über den Psychologizismus. Z.M.R., J. 39. 5. 1924.

4) Vgl. über diese Faber, a. a. O. S. 10ff.

5) Neben Freuds Arbeiten (vor allem „Totem und Tabu") kommen für uns die außerordentlich zahlreichen, in den Zeitschriften der Bewegung ver-

ihre naive Unbekümmertheit um das Entscheidende an den religiösen Phänomenen, den intentionalen Inhalt, der vollkommen hinwegpsychologisiert wurde[1], die zweite durch ihre einseitige Bevorzugung der Ursprungsfragen, die sie ebenfalls zum Psychologismus führte.

Unsere „Einklammerung" erfolgt im Gegensatz zu allen psychologistischen Verfahrungsweisen in vollem Bewußtsein und auf Grund ausdrücklicher Betonung des intentionalen Charakters der Religiosität. Die Einklammerung bezieht sich überhaupt nicht nur oder auch nur in erster Linie auf religiöse Akte, sondern auf das Gesamtphänomen. Akt plus „Inhalt": die Lehre mit ihrem Sinn, der Kultus in seiner Bedeutung, die Frömmigkeit in ihrer Gerichtetheit werden in die Klammer eingeschlossen.

Drei **Schwierigkeiten** sind es — um jetzt auf die Hindernisse zu sprechen zu kommen, die alle religionswissenschaftliche Forschung erwarten muß —, mit denen nach der Orientierung eines bekannten Forschers[2] die religionsgeschichtliche[3] Forschung zu kämpfen hat: 1. der Umfang des Stoffes, 2. sein Charakter, 3. die Wahrheitsfrage. Wir wollen die beiden ersten Punkte näher ins Auge fassen, eine Erörterung des dritten kommt nach den vorangegangenen Bemerkungen für uns nicht weiter mehr in Betracht.

Das erste, die gewaltige Fülle des Materials, ist eine Schwierigkeit, die die Religionswissenschaft mit den meisten ihrer Schwesterwissenschaften, der Geschichte, der Völkerkunde u. a., teilt; sie ist nicht unüberwindlich. Gewiß ist infolge der Jugend unserer Wissenschaft, die es noch nicht zur Zentralisierung und Sammlung der Studien hat kommen lassen, das Aufspüren, die Beibringung und Zusammenstellung des Materials recht mühselig: der Religionsforscher muß es sich aus Leben und Literatur[4], aus allen Ecken und Enden

---

streuten Arbeiten zur Psychoanalyse der Religion in Frage. Vgl. etwa Rank, Probl. d. Religionspsychologie 1910 und die Schriften O. Pfisters, dessen Programmschriften „Die Aufgabe der Wissenschaft des christlichen Glaubens" und „Die Religionspsychologie am Scheidewege" (Imago 1922, S. 368ff.) typisch für diese Überschätzung der zweifellos bedeutsamen und fruchtbaren Methode sind. Noch stärker als in den eben erwähnten treten diese Schattenseiten trotz aller Kritik hervor in Hofmann, Die Lebendigkeit der Religion 1923.

1) Charakteristisch ist dafür etwa die Religionspsychologie Starbucks.

2) R.G.G. IV 2184: Religionsgeschichte und religionsgeschichtliche Methode.

3) Für uns die religionswissenschaftliche im allgemeinen Sinne.

4) Was die Konzentrierung der rel. wiss. Arbeit anlangt, ist man uns da im Ausland vielfach voraus, besonders in Frankreich und Holland, auch in den skandinavischen Ländern.

zusammensuchen. Dazu kommt, daß die Urkunden der fremden Religionen ja natürlich zumeist in fremden Sprachen abgefaßt zu sein pflegen, die der Forscher beim besten Willen nicht alle beherrschen oder auch nur verstehen kann[1], daß das Quellenmaterial im engeren Sinne ein außerordentlich verschiedenartiges ist, daß die Religion niemals ganz isoliert betrachtet werden kann, sondern in engem Zusammenhang mit der Kultur und den gesellschaftlichen Zuständen, in denen sie drinsteht, gesehen werden muß[2]. Das setzt eine Fülle von Kenntnissen auf den verschiedenartigsten Gebieten voraus. Es handelt sich für die religionswissenschaftliche Forschung nämlich nicht etwa um die prinzipielle Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Kultur, — das wäre eine religionsphilosophische Frage — oder um die denkbaren Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft, — Thema der Soziologie — sondern um die realen Einwirkungen, die die Religionen von seiten der einzelnen Kultursysteme, als: Wissenschaft, Kunst, Recht, Wirtschaft usw., erfahren.

Alles das spricht eben dafür, daß diese Arbeit nicht von einer oder mehreren Wissenschaften gleichsam im Nebenberuf geleistet werden kann, sondern daß es eine unbedingte Notwendigkeit ist, daß eine große Anzahl tüchtiger Kräfte, in einer selbständigen Disziplin gesammelt, an dieses Werk gehen[3]. Dabei wird diese Disziplin selbstverständlich immer die Aufgabe haben, die denkbar engste Zusammenarbeit mit den Hilfs- und Nachbarwissenschaften herbeizuführen und zu wahren.

Etwas schwerer wiegt der zweite Einwurf, den man den Vertretern der Religionswissenschaft zu machen pflegt. Er bezieht sich auf den Charakter ihres Materials. Darf, so fragt man, überhaupt eine wissenschaftliche Bearbeitung der Religion unternommen

---

1) Jeremias möchte die sprachlichen Vorbedingungen für die religionswissenschaftliche Arbeit infolgedessen dahin einschränken, daß der Religionshistoriker die Fähigkeit zu eigener kritischer Quellenbenutzung auf wenigstens zweien der wesentlichsten Gebiete besitzen muß. Die bei Benutzung von Übersetzungen unvermeidlichen Fehlerquellen können, so meint er, auf ein Mindestmaß beschränkt werden, wenn man sich bei den Einzelgebieten einem erprobten Führer anvertraut. Allg. Religionsgeschichte, S. 1. Ich glaube, das ist richtig. Wenn es nicht bei zweien bleibt, so ist das ja nur erfreulich.

2) Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. III.

3) Darum können wir auch grundsätzlich dem nur zustimmen, was Harnack in seiner Rede über die Aufgabe der Fakultäten darüber gesagt hat, daß die Theologie unmöglich die riesige Last der religionswissenschaftlichen Arbeit auch noch übernehmen könnte. Auch das vielbefehdete Wort (a. a. O. S. 10) von dem in diesem Fall drohenden Dilettantismus ist kaum zu hart.

werden?[1] Und wo man diese erste Frage bejaht, steht dann die andere bereit: wenn man es darf, kann man es überhaupt? Entzieht sich nicht das Beste an einer Religion einer Bearbeitung, die eingestandenermassen „voraussetzungslos“ und mit einem Seziermesser bewaffnet an sie herantritt? Wir wollen hier auf diese Frage, weil sie in einem der folgenden Kapitel, bei der Besprechung der Methode der Religionswissenschaft, uns noch einmal, prinzipieller gefaßt, entgegentreten wird, einstweilen nur eine ganz allgemeine Antwort geben[2]. Zunächst soll auch hier wieder auf die parallele Schwierigkeit in den andern Geisteswissenschaften hingewiesen werden. In Frage kommen zunächst wohl hauptsächlich Kunst- und Literaturwissenschaft. In beiden hat man denn auch mit guten Gründen die Möglichkeit der wissenschaftlichen Behandlung gegen den Enthusiasmus und die Skepsis zu verteidigen gesucht[3]. Es wird sich heute wohl kaum im Ernst die Berechtigung wissenschaftlicher Beschäftigung mit Werken der Kunst und der Dichtung anzweifeln lassen.

Nur ist gewiß die Sache bei der Beschäftigung mit religiösen Dingen noch um einen Grad ernster: wohl nirgends ist die Gefahr so groß, an Äußerem haften zu bleiben, den Weg in die eigentlichen Tiefen zu verfehlen, als bei dem Verstehen, der Auslegung und Deutung religiösen Lebens. Aber, — auch dieses Leben hat Formen, ja seine „Sprache“[4], in der es sich ausspricht, auch die „innerlichste“, die individualistischte Form der Frömmigkeit, die Mystik, die scheinbar auf alle Objektivation verzichtet, spricht. Der Ausdruck des religiösen Lebens ist eine Brücke zum Verständnis. Auch dieser Weg aber wäre nicht gangbar, wenn nicht eine Bürgschaft dafür vorhanden wäre, daß eine Seele die andere überhaupt zu verstehen vermag. Über diese Voraussetzung und was damit zusammenhängt wird im folgenden zu sprechen sein. Vor allem aber ist es eines, was uns mit Mut, mit Vertrauen und Zuversicht erfüllen darf: die Überzeugung

---

1) „Schon der Name „Religionswissenschaft“ hat für manche Ohren etwas Verletzendes“, schreibt Max Müller, der sich ausführlich mit diesen Bedenken auseinandersetzt. (Einleitung in die vergl. Rel. Wiss. 1. Vorles.)

2) Vgl. auch meine Ausführungen: Zur Methodologie der allg. Religionswissenschaft Z.M.R., J. 38, 2, 1923 und: Das Problem der externen Würdigung der Religion, ebd. J. 38, 6, 1923.

3) Vgl. etwa die Bemerkungen Tietzes (Die Methode der Kunstgeschichte 1913, S. 3 und 172), mit denen er denen entgegentritt, denen „jede Art der wissenschaftlichen Behandlung der Kunst ein Greuel und Sakrileg erscheint“, für die Literatur etwa die Einleitung zu Gundolfs Goethe ([1], 1918).

4) Vgl. ähnliche Gedanken bei Scholz, a. a. O. S. 77ff.

davon, daß Religion nichts Totes, sondern etwas Lebendiges ist, etwas, das mehr oder minder ursprünglich, mehr oder minder rein tatsächlich in uns allen lebt, daß die letzten seelischen Stellungnahmen, Erlebnisse und Entscheidungen, als die wir die Religionen verstehen müssen, „ewig-menschlich“ sind. Daß nicht nur das Lebensgefühl, das sich in jeder einzelnen von ihnen ausspricht, sondern auch die Typen der Formen, in denen es sich äußert, „ewig-menschlich“ sind. In diesem Sinne hat Novalis recht: „Das Höchste ist das Verständlichste“.

Wissenschaftliches Erkennen muß nicht „grausam“ sein; dort, wo es wirklich von reinem Erkenntnistrieb beseelt wird, wo nicht andere Mächte es in ihren Dienst und Sold genommen haben, wird es auch mit Ehrfurcht an die großen Geheimnisse, an die rätselhaften Dinge herantreten, die es nicht etwa profanieren, nicht auflösen, sondern die es schauen will in ihrer Herrlichkeit und in ihrem Elend, in ihrer Schauerlichkeit und ihrer Macht. Schöne Beispiele für solche Ergriffenheit von ihrem Objekt sind uns immer wieder die großen Historiker, die hochsinnigen und geistesmächtigen Männer, die, beseelt von jenem echten Erkenntnistrieb, uns das Leben und die Geschicke der Völker und der Einzelnen, die es bestimmten, ihr Wesen und ihr Wollen — mit einem Wort: die Geschichte — so reich, so wunderbar und so vielgestaltig zu zeigen wußten, wie sie gewesen ist.

Es kommt eben alles darauf an, wie das geschieht. Die Haupt- und Grundvoraussetzung für wissenschaftliche Arbeit an solchen Erscheinungen wird immer sein, daß ein Organ, ein Sinn für die Natur und die Eigenart der zu behandelnden Gegenstände vorhanden und ausgebildet ist. Wer in die Sätze der Rechtsprechung verstehend eindringen will, muß Rechtsgefühl besitzen; nur dem, der Kunstverständnis besitzt, erschließt sich die Welt der Töne und Bildwerke. So gibt es auch eine Voraussetzung, ohne die keiner Religionen verstehen kann: das ist religiöser Sinn[1]. Wir müssen dieses Wort im prägnanten Sinne verstehen.

1) „Wie also einerseits gefordert werden muß, daß der Religionsforscher völlig unbefangen seinem Gegenstand gegenüber stehe, so muß er andererseits doch vermöge einer gewissen Kongenialität mit den verschiedensten religiösen Studien sich in diese hineinversetzen können. Niemand kann sich über Kunst mit Erfolg äußern, der nicht ein gewisses Kunstverständnis besitzt. Ganz ebenso muß man eine gewiße Kongenialität mit dem religiösen Leben von dem fordern, der sich mit diesem Gebiet befaßt. Andererseits schließt aber diese Kongenialität durchaus nicht aus, daß man trotzdem das religiöse Leben objektiv analysiert und in seine Fundamente zerlegt, um seine Gesetze kennen zu lernen.“ Dorner, Grundprobleme der Rel. Phil. S. 5/6. Vgl. unten.

Ein neuerer Religionsforscher hat jüngst wieder an Schleiermachers Forderung erinnert, daß man „Religion mit Religion anschauen" müsse[1]. Das ist uns aus der Seele gesprochen. Wir müssen es zwar dem Religionsphilosophen überlassen, zu ergründen, wie denn dieser religiöse Sinn als Potenz und in seiner Erfüllung aussieht — eine schöne Aufgabe —, aber wir werden doch auch hier (vgl. unser Kap. IV) schon eine Art Minimum formulieren. Alle falsche Sentimentalität ist vom Übel. Je weniger von der „spröden", „unfaßbaren", „rätselhaften" Natur des Objekts die Rede ist, je unbefangener und gerader die Probleme — immer unter den erwähnten Voraussetzungen — angefaßt werden, um so besser. Gerade unter diesem Gesichtspunkt ist die gleich zu besprechende Scheidung von theologischer und religionswissenschaftlicher Arbeit eine Notwendigkeit. Wie nicht jeder zum Theologen geboren ist, so auch nicht zum Religionsforscher. Ein jedes Tun und Wirken im menschlichen Dasein hat seine eigenen Voraussetzungen und Bedingungen, und was für das eine geschickt macht, verdirbt vielleicht für das andere. —

Ja, wenn es nun die Aufgabe der Religionswissenschaft sein soll, die empirischen Religionen zu erforschen, muß man sich dann nicht bei Beginn der religionswissenschaftlichen Arbeit zuerst die Frage vorlegen, was denn Religion eigentlich sei? Muß diese Frage nicht vor allem zu Beginn einer Untersuchung gestellt und beantwortet werden, die die Grundlegung der Religionswissenschaft vorbereiten helfen will? Hat nicht am Anfang die Frage nach dem **Wesen** der Religion zu stehen?

Wir sind der Überzeugung, daß die unglückliche, in dieser Form von Schleiermacher stammende[2] Frage nach dem Wesen der Religion bis jetzt ein Hindernis für die Ausbildung einer freien, unvoreingenommenen, streng empirischen Religionswissenschaft gewesen ist. Sie wurde nämlich nicht nur als das, was sie ist, ein religionsphilosophi-

---

1) Hauer in der Einleitung zu: Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sein und ihre Wahrheit. I, 1923. — Vgl. auch die ausführlichen Darlegungen bei Wobbermin, Syst. Theol. II, Kap. 1 und vor allem Otto, a. a. O. Kap. 22.

2) „Erst seit Schleiermacher hat die Untersuchung des allgemeinen Begriffs der Religion grundlegende Bedeutung für die christl. Dogmatik gewonnen. In der älteren Dogmatik bestehen die Erörterungen über das Wesen der Religion in gelegentlichen Bemerkungen, bei Schleiermacher und seinen Nachfolgern dagegen bildet der allgemeine Religionsbegriff den Ausgangspunkt der dogmatischen Erörterung und die Grundlage, auf der sich das ganze dogmatische System aufbaut." Girgensohn, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee, 1903.

sches[1] Problem, aufgeworfen, sondern ist auch in die eigentliche Religionswissenschaft eingedrungen und hat dort mehr Verwirrung als Nutzen gestiftet[2]. Sie gehört aber in die Religionswissenschaft nicht hinein, sondern ist ausschließlich von normativen und philosophischen Gesichtspunkten aus zu untersuchen[3]. Die Frage nach dem Wesen der Religion ist weder am Anfang noch am Ende der religionswissenschaftlichen Arbeit von ihr zu beantworten. Das Resultat der Arbeit der Religionswissenschaft kann die religionsphilosophische Lösung bestätigen oder desavouieren, von sich aus vermag diese Forschungsrichtung niemals zu dem besagten Problem Stellung zu nehmen.

Bereits über die Einordnung der Frage nach dem Wesen der Religion gehen übrigens die Meinungen auseinander[4]. Die einen behandeln sie als theologisches, andere als philosophisch-psychologisches, wieder andere als religionswissenschaftliches Problem. Wobbermin beispielsweise erklärt: „Die Gesamtaufgabe der theo-

---

1) Für die Hauptfrage, von deren Beantwortung die Auffassung und Behandlung aller übrigen Fragen in der Religionsphilosophie abhängt, erklärt sie Gese, der diesem Problem und den Theorien zu seiner Lösung eine Monographie widmet, die die beste Orientierung über die ganze Fragestellung ist (Einleitung in die Religionsphilosophie. Über die verschiedenen Standpunkte und Methoden zur Erforschung des Wesens der Religion).

2) Dieser Ansicht scheint auch Rade zu sein, der R.G.G. IV, 2200 sehr ausdrücklich vor dieser Fragestellung warnt: „Ähnlich steht es mit der Frage nach dem Wesen der Religion. Sie wird in der Regel viel zu leicht genommen. Es ist unmöglich, aus der Mannigfaltigkeit der Religionen die Wesensbegriffe der Religion einfach abzulesen. Immer wieder verfällt man dabei in den Fehler, dem Mindestbietenden zuzuschlagen. Denn diese lückenhafte und jene entartete Religion muß auch unter diesen Begriff passen. Fort mit diesem Prokrustesbett!“

3) Dieser Meinung sind die meisten Forscher, die empirisch-historisch, religionswissenschaftlich arbeiten. So beginnt Max Weber seine Syst. Rel.-Soz. mit der Erklärung: „Eine Definition dessen, was Religion „ist“, kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen. Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem „Wesen“ der Religion, sondern mit den Bedingungen etc. zu tun“. (Grundriß, Kap. IV, § 1, S. 227). — Auch bei Hauer ist (a. a. O.) der religionswissenschaftliche (und religionsphilosophische) Ertrag seines Abschnitts: Das Wesen der Religion (S. 27ff.) gering. (Vgl. bes. das über Religion als „Gestaltung“ Gesagte). Wir glauben weiter, daß auch Wobbermin nicht auf dem richtigen Wege ist. Es kann ihm nicht gelingen, das Wesen der Religion mit nicht-philosophischen Methoden zu ergründen, wie er will. Philosophische aber gehören nicht in die Rel. Wiss.

4) Vgl. den Artikel „Wesen der Religion“, R.G.G., Bd. V S. 1949ff. und das noch öfter zu erwähnende Buch von Gese.

logischen Systematik gruppiert sich für die Behandlungsweise der religionspsychologischen Methode um die beiden Hauptfragen nach dem Wesen der Religion und dem Wesen des Christentums"[1]. Für ihn ist seit Schleiermacher die Frage nach dem Wesen der Religion das Fundamentalproblem der wissenschaftlichen Religionsforschung und wird es in alle Zukunft bleiben. Troeltsch wiederum erblickt in der „großen Frage nach dem Wesen der Religion" die Hauptaufgabe der „Religionswissenschaft"[2]. Er zerlegt dieses große Thema in vier religionsphilosophische Einzelaufgaben. Er gibt ohne weiteres zu, daß der ganzen Fragestellung ein philosophischer Charakter eignet, für sich selbst erklärt er den Anschluß an die Kant-Schleiermachersche Position[3]. Scholz, der dem Problem ein Buch seiner Religionsphilosophie widmet, sieht in der Frage nach dem Wesen der Religion eines der beiden klassischen Hauptprobleme der Religionsphilosophie[4].

Sehr viel größer noch sind die Meinungsverschiedenheiten über den Weg, der zur Lösung der Frage einzuschlagen sei. Ganz gleichgültig kann es ja auch der Religionswissenschaft nicht sein, wie man dieses Problem behandelt. Nicht nur, daß die Gestaltung der Religionsphilosophie, an der sie doch auch in hohem Grade interessiert ist, davon abhängt, die Religionswissenschaft kann aus diesem Methodenstreit überhaupt sehr viel in positiver und negativer Beziehung lernen. Es mag ihr darin ähnlich gehen wie der Theologie, die im Grunde diese religionsphilosophische Frage primär ebensowenig angeht wie die Religionswissenschaft, für die aber doch methodisch und sachlich die ganze Erörterung über die Frage nach dem Wesen der Religion und den Weg zu seiner Auffindung sehr aufschlußreich gewesen ist[5]. Wir wollen deshalb auch noch einen Blick auf ein paar typische Versuche werfen, das Wesen der Religion zu bestimmen.

Es sind im Grunde zwei Möglichkeiten, die sich da bieten. Entweder man sucht das Wesen der Religion auf empirischem Wege zu erfassen, ausgehend von der Realität, oder aber man bemüht sich, dazu auf deduktiv apriorischem Wege zu gelangen[6]. Zwischen diesen

1) Syst. Theologie, Bd. 1 S. 31. 2) Vgl. vor allem „Das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft". 3) a. a. O., S. 488. 4) a. a. O., S. 50.

5) Für jede Theologie wird die Frage nach dem Wesen der eignen Religion wichtiger sein müssen als die allgemeinere. — Typisch für die umgekehrte Anschauung z. B. Wobbermin, vgl. den Aufbau seiner Syst. Theol. und dort bes. II, Kap. I.

6) Eine Vierteilung, die sich aber im Grunde mit unserer Gruppierung deckt, nimmt Gese a. a. O. vor: er unterscheidet: 1. die historische, 2. die psychologische, 3. die spekulativ-genetische, 4. die spekulativ-kritische Methode.

beiden Methoden hat eine dritte zu vermitteln gesucht, die die Einseitigkeiten der beiden vermeiden und ihre Vorzüge vereinigen will[1].

Typisch für den ersten Weg[2] ist das Verfahren der sog. religionsgeschichtlichen Schule. Sie meint, es müsse möglich sein, das Wesen der Religion dadurch zu erfassen, daß man die empirischen Religionen vergleicht, die Verschiedenheiten unberücksichtigt lässt und das Gemeinsame heraushebt[3] — ein Verfahren, das, wie wir sehen werden, im Rahmen der Religionswissenschaft als „Systematik" nicht nur zulässig, sondern sogar notwendig ist, das aber niemals zu dem gewünschten „Apriori" führen kann.

Eine gewisse Verschiedenheit erscheint denkbar, je nachdem die Daten, aus denen die Erhebung des Wesens erfolgen soll, mehr im

---

1) Wobbermins religionspsychologische Methode, die hauptsächlich mit dem „rel.psych. Zirkel" und der „produktiven Einfühlung" arbeitet. Vgl. übrigens auch seine mehrfachen Auseinandersetzungen mit seinen Kritikern.

2) Girgensohn stellt in einer lehrreichen methodologischen Betrachtung folgende Alternative für die religionsgeschichtliche Induktion auf (a.a.O. S. 143ff.): „man kann den Begriff der Induktion im Baconischen Sinne fassen und aus einer tabellarischen Zusammenfassung sämtlicher Tatsachen zuerst mittlere Sätze von einer beschränkten allg. Gültigkeit gewinnen wollen, um dann erst in allmählicher Folge Sätze von unbeschränkter Allgemeingültigkeit zu gewinnen, oder aber folgert aus einer verhältnismäßig geringen Zahl von Beobachtungen hypothetisch ein allgemeines Gesetz, das dann an möglichst vollständigem Material geprüft wird. Diese zweite Methode ist also nicht rein induktiv, aber sie ist es der Gesamtrichtung nach". „Man wird berechtigt sein", heißt es dann, „auf Grund der eigenen rel. Erfahrungen und der Kenntnis einiger anderer Religionen hypothetisch eine Zentralidee der Religion festzustellen, und dann erst einen Rundblick über das ganze Gebiet der Religion veranstalten müssen, um ihre Richtigkeit zu fixieren" (a. a. O. S. 146).

3) So heißt es bei Girgensohn, a.a.O. S. 4ff.: Eine Untersuchung des Wesens der Religion in dem von uns festgestellten Sinne des Wortes stellt die Erscheinungsformen der Religion nicht dar, sondern bemüht sich die verschiedenen Erscheinungsformen der Religion, welche auf den ersten Blick zusammenhangslos zu sein scheinen, in inneren Zusammenhang zu bringen, die Gesetze des Zusammenhangs zu erforschen und womöglich schließlich einen Zusammenhang oder eine Idee zu finden, welche sämtliche Erscheinungsformen der Religion beherrscht. . . Ein solcher Allgemeinbegriff ist aber nur unter der Bedingung denkbar, daß es gelingt, einen ganz bestimmten Gedanken oder eine bestimmte Idee festzustellen, welche alle religiösen Gedanken und alle religiösen Ideen beherrscht. Wenn ein solcher Gedanke oder eine solche Idee zu finden ist, dann ist es möglich einen allgemeinen Begriff der Religion zu bilden, welcher auf alle Religionen in gleicher Weise anwendbar ist.

Bereich des Psychologischen[1] oder im dokumentarisch Historischen[2] gesucht werden. Der Zentralbegriff dieser ganzen Richtung ist jedenfalls der der religiösen Erfahrung.

Die inhaltliche Kritik dieser Methode ist hier nicht unsere Aufgabe. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die auf diesem Wege gewonnene Bestimmung des Wesens der Religion doch recht leer und formal ausfallen müsse[3] und so der religionsphilosophischen Fragestellung nicht recht Genüge leisten könne[4], vor allem aber, daß Normatives, Allgemeingültiges niemals aus der Erfahrung zu entnehmen sei[5].

Die zweite Art, das Wesen der Religion zu erfassen, ist charakterisiert durch den Ausgang von einem auf unmittelbare, jedenfalls

---

1) Man legt in dieser Gruppe von Denkern besonderen Wert auf den Ausgang vom Selbstbewußtsein, von der eigenen Erfahrung. Dahin gehören etwa die Versuche Schleiermachers, Höffdings, James', Österreichs, Wobbermins und Scholz's, das Wesen der Religion zu bestimmen. Auch Hauers Versuch, das Wesen der Religion als Erlebnis zu fassen, gehört hierher. Über die mit dieser Einstellung und Methode verbundene Gefahr des Psychologismus vgl. unten.

2) In dieser Richtung sucht Scholz seine introspektive Methode durch die der prägnanten Fälle zu ergänzen. Es haben zuletzt — vor ihm — vor allem Höffding und James diese Methode ausführlich dargelegt. (a. a. O. S. 89 ff.)

3) In diese Richtung weisend und durchaus zutreffend ist die Kritik Geses an der „historischen Methode" a. a. O. S. 5 ff. „So kommt es auf die Weise", schreibt Troeltsch in ähnlichem Zusammenhang, „immer nur zu Begriffen und Definitionen der Religion, die auf die niederen Stufen noch nicht passen und auf die höheren nicht mehr, zu schattenhaften Gedanken, die die Phantasie in jede konkrete Erscheinung erst als ihren Kern hineindeuten muß." Und der Religionsphilosoph Gründler bemerkt: „Es ist überhaupt kaum möglich, das Wesen der Religion in eine kurze und dabei erschöpfende Formel zu fassen. Will man nicht ganz auf abstrakte Formulierungen verzichten, so muß man sich, um jede willkürliche Verengung des Begriffs zu vermeiden, auf ganz allgemeine Ausdrücke beschränken". (a. a. O. S. 42 ff.)

4) Darum schlägt Hackmann z. B. in einem wichtigen und lehrreichen Aufsatz: über „Objekt und Gebietsumfang der Religion" (Nieuw Theol. Tijdschr. 1918) vor, den engen Begriff der Religion, der sich einer ziemlich allgemeinen Anerkennung erfreut, lieber durch einen weiteren zu ersetzen. Der von ihm vorgeschlagene ist aber bedenklich allgemein und dürfte z. B. von Metaphysik schwer zu trennen sein. Diese Frage läßt sich eben nicht empirisch, sondern nur (rel.-)philosophisch lösen.

5) Troeltsch hat dieses Problem immer als eines der brennendsten auf rel.phil. Gebiet empfunden. Vgl. vor allem Wobbermins Kritik an der Methode der religionsgeschichtlichen Schule. (Syst. Theol. II, S. 41 f.)

nicht erfahrungsmässig-aposteriorische Weise gefundenen Begriff der Religion. Nicht die empirischen Religionen bilden das Induktions-Material, aus dem der Religionsbegriff abstrahiert wird, sondern an diesem wird, umgekehrt, gemessen, was Religion ist und was nicht. Typisch hierfür sind etwa drei Methoden: 1. die deduktive Methode (Kant), 2. die apriorische Methode (die Phänomenologen: Scheler), 3. die normative Methode. Diese gewinnt den Maßstab, an dem sie mißt, zwar scheinbar aus der Empirie durch Verabsolutierung einer — der wahren — Religion, aber, näher besehen, wird auch hier nicht die konkrete historische Religion „verabsolutiert“, sondern ihr „Ideal“ wird zum Maßstab genommen, um das Wesen der Religion zu bestimmen. Dieses Ideal wird aber doch wieder auf dem ersten oder zweiten der eben angegebenen Wege gefunden, so stark seine Auffindung durch die historische Betrachtung beeinflußt sein mag. — Es ist selbstverständlich, daß von einer Übereinstimmung inbezug auf die Resultate dieser Methode keine Rede sein kann. Noch weniger als bei denen der empirisch historischen[1].

Eine dritte Möglichkeit wäre etwa, die normative und induktive Methode zu verbinden, wie das vor allem Scholz[2] und Wobbermin versucht haben.

So bemüht man sich also, eine für die Religion konstitutive Idee (Zentralidee) ausfindig zu machen, etwa: die Idee Gottes, die Beziehung zu einem Überweltlichen, Heiligen u. a. m. Von der allgemeinsten Bestimmung bis zur inhaltlich reichsten sind solche Religionsbegriffe die Fülle aufgestellt worden[3], aber immer wieder konnte

---

1) Übrigens bemerkt Tiele schon bei der Besprechung der auf empirischen Wege gewonnenen Definitionen, daß die Übereinstimmung in den Resultaten nicht so groß sei wie die Verschiedenheit. (a. a. O. II, S. 5.)

2) Bei Scholz heißt es (a. a. O. S. 56ff.): „Hiermit beantwortet sich auch die seit Reischles grundlegender Untersuchung über den Sinn der Frage nach der Wissenschaft der Religion so vielerörterte Kontroverse, ob die Wesensbegründung in erkenntnistheoretischer Beziehung ein Induktionsbegriff oder ein Normbegriff sei. Die Antwort, die sich aus unseren Erörterungen ergibt, lautet dahin, daß er seiner Bedeutung nach beides ist, nur daß diese beiden Momente nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern so auf einander bezogen sind, daß der erste den zweiten trägt, so daß der Wesensbegriff ein zum Normbegriff tauglicher Induktionsbegriff oder auch als ein induktiv begründeter Normbegriff zu charakterisieren ist“. Scholz nennt das einen „Präzisionsbegriff“. Klar wird er aber dadurch noch nicht.

3) Man sieht diese gemeinsamen Merkmale entweder in gewissen Strukturübereinstimmungen (also im Formalen): so werden gewisse Vorstellungen im „Kultus“, den „Gemeinschaften“ als solche Hauptbestandteile angeführt.

nachgewiesen werden, daß sich in dieses Schema diese oder jene Erscheinung nicht einfügen wollte, daß die Definition entweder zu weit und deshalb nichtssagend, oder zu eng und deshalb praktisch unbrauchbar sei. Denn nicht alle Religionsphilosophen mochten sich entschließen, wenn nach ihrer Bestimmung dessen, was Religion sei, die eine oder andere Form der Religion nicht darunter passen wollte, diese ohne weiteres auszuschließen, wie es z. B. immer wieder mit dem Buddhismus — darin ein Schmerzenskind der Religionsphilosophie — geschieht. Gegen ein solches Verfahren muß doch der historische Sinn protestieren. —

Um nun zu zeigen, daß die Frage nach dem Wesen der Religion wirklich nichts weniger als eine religions w i s s e n s c h a f t l i c h e ist, daß sie von den Forschern, die ihr die größte Aufmerksamkeit geschenkt haben, durchaus als religions p h i l o s o p h i s c h e s Problem empfunden, wenn auch nicht immer klar als solches bezeichnet worden ist, lassen wir im folgenden eine Darstellung der wichtigsten dieser Theorien folgen und knüpfen kurze kritische Bemerkungen daran an.

E. T r o e l t s c h hat seinen Standpunkt am ausführlichsten in seinem Aufsatz über das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft dargelegt und begründet[1]. Er erklärt den Ausdruck „Wesen der Religion" wegen seiner Vieldeutigkeit für sehr irreführend[2], weil er den Anschein erwecke, als sei es möglich, die verschiedenen in ihm zusammengefaßten Fragen mit ein und derselben Untersuchung auf einen Schlag zu lösen. Im übrigen faßt er, wie schon erwähnt, das in Frage stehende Problem als eine vierfache Aufgabe. Der erwähnte Ausdruck bedeutet ihm zunächst die „wesentlichen und charakteristischen Eigentümlichkeiten, an denen die religiösen Phänomene als s e e l i s c h e E r s c h e i n u n g e n erkannt werden können". Da er darüber hinaus noch das „wirkliche Wesen" im Gegensatz zur „bloßen Erscheinung"

Oder aber man geht weiter und sucht nach inhaltlichen Übereinstimmungen. — Vgl. die Aufzählung bei T i e l e, a. a. O. S. 3f. oder bei G e s o, a. a. O. S. 7ff. Lehrreich ist auch eine Zusammenstellung wie die bei N i t z s c h, Lehrbuch der Dogmatik, 3. Aufl., § 8—14.

Auch die neueste Definition der Religion durch S c h o l z gehört natürlich hierher: „Religion ist die auf Eindrücken von intensiver Gefühlsbetonung ausgehende Bestimmung des Lebensgefühls durch das Gottesbewußtsein". (Religionsphilosophie, S. 168.)

1) Ges. Schr. II, S. 452ff. Daneben kommt vor allem in Frage seine gleich noch zu erwähnende Abhandlung: „Was heißt Wesen des Christentums?" Ebd. S. 386 ff. und sein Beitrag zur K u n o F i s c h e r-Festschrift (1907): „Religionsphilosophie."

2) A. a. O. S. 488ff.

oder den „Wahrheitsgehalt“ der Religion bedeutet, muß die psychologische Untersuchung noch durch eine erkenntnistheoretische ergänzt werden. Dazu gesellen sich weiter eine geschichtsphilosophische, die das Ergebnis der erkenntnistheoretischen Arbeit an dem empirischen Gesamtmaterial prüft, eine „kritische Wertabstufung der historischen Religionsbildungen“ übernimmt und die Frage nach dem „Religionsideal“ und der „Zukunftsreligion“ aufwirft, und eine metaphysische, der das Problem des Verhältnisses der Religion zu unserer übrigen Weltbetrachtung gestellt ist[1].

Er erklärt dann weiter, so nachdrücklich die moderne Religionswissenschaft dazu geführt habe, die Religion zunächst aus sich selbst zu verstehen, so sei das doch immer nur ein „zunächst“, und die alten Bemühungen der im engeren Sinne sog. Religionsphilosophie, die Untersuchungen über die philosophische Begründbarkeit oder Einordnung der religiösen Idee in das Ganze der Erkenntnis, müßten in letzter Linie zu Recht bestehen bleiben“[2]. Klar ist an dieser etwas allgemein gehaltenen Bemerkung vor allem, daß hier der Religionsphilosophie auch bei der Aufhellung der Wesensfrage vor der Religionswissenschaft das letzte und entscheidende Wort eingeräumt werden soll. So beschränkt sich nach Troeltsch die Frage nach dem Wesen der Religion auf die „Analyse des möglichst rein und sachlich aufgefaßten geistigen Phänomens, das wir Religion nennen“, unter den vier erwähnten Gesichtspunkten. Im übrigen neigt Troeltsch durchaus nicht dazu, auf die ganze Fragestellung einen besonders großen Wert zu legen, insbesondere lehnt er die „Scholastik“ ab, die mit diesen Definitionen vielfach getrieben wird[3].

Die Kritik würde natürlich vor allem bei seiner psychologisierenden Auffassung der ganzen Frage einzusetzen haben, wie sie besonders in der Fassung der von ihm geforderten religionspsycholo-

1) „So löst sich die scheinbar so einfache Fragestellung nach dem ‚Wesen der Religion‘ in eine Anzahl sehr verschiedener, aber unter sich eng zusammenhängender Fragestellungen, deren Beantwortung nur zusammen das darstellt, was wir mit einem vielleicht zu stolzen Wort ‚Religionswissenschaft‘ nennen“ (a. a. O. S. 490).

2) a. a. O. S. 490.

3) „Die alte Meinung aber, als ließe sich das Wesen der Religion mit einer wissenschaftlichen Definition der Religion bezeichnen, und als seien in dieser Definition alle die aufgeworfenen Fragen zusammen zu beantworten, ist irreführend. Die ganze Scholastik, die mit solchen Definitionen heute noch getrieben wird, ist veraltet.“ Das ist immerhin schon 1909 geschrieben. Inzwischen hat sich die Literatur darüber weiter vermehrt. — Vgl. etwa die kritische Übersicht von Steinmann, Ztschr. f. Theol. u. Kirche IV, 3, 4, 1922.

gischen und erkenntnistheoretischen Aufgabe zum Ausdruck kommt. Für uns ist es sodann wichtig, uns darauf zu besinnen, wie leer eigentlich bei dem allen die spezifisch religionswissenschaftliche Fragestellung ausgeht.

Einen neuen Versuch, das Wesen der Religion zu erfassen, unternimmt Scholz in seiner Religionsphilosophie. Im Anschluß an Troeltsch bestimmt er formal das Wesen der Religion als

1. den Inbegriff derjenigen Momente, die für den empirischen Tatbestand der Religion von grundlegender Bedeutsamkeit sind,
2. die Eigentümlichkeit oder Eigenart der Religion,
3. die immanente Idee, den „intentionalen" Charakter der Religion.

Die Wesensuntersuchung hat nach ihm statt nach Zwecken der Religion nach ihren Gründen zu fragen, statt nach den mit der Religion verknüpften Interessen nach den Tatbeständen, auf denen „das religiöse Bewußtsein aufruht". Als Mittel zur Erfassung des Wesens der Religion ergeben sich ihm vor allem die Selbsterfassung und die Methode der prägnanten Fälle. Auf die inhaltliche Bestimmung brauchen wir hier nicht näher einzugehen.

Auch für die Erreichung seines Zieles sind die von Scholz angegebenen Methoden keineswegs ausreichend. Sie sind einseitig psychologisch orientiert. Voraussetzung aller religionswissenschaftlichen Arbeit ist natürlich auch die Möglichkeit der Selbsterfassung, aber als eine der wichtigsten Methoden zur Erfassung des Wesens der Religion wird sie kaum gelten können, mindestens dann stark der Ergänzung durch andere (Historie) bedürftig sein. Letzten Endes wird auch hier das Wesen der Religion eben doch nicht induktiv, sondern deduktiv (apriorisch) zu erfassen gesucht. Die empirische Basis ist nicht vorhanden, und das inhaltliche Ergebnis sind eben schließlich doch philosophische Erkenntnisse, aber nicht religionswissenschaftlich fördernde Bestimmungen. Die Erweiterung der von Troeltsch ursprünglich für die Erfassung des Wesens einer empirischen Religion gegebenen Gesichtspunkte durch Scholz und ihre Anwendung auf die Frage nach dem Wesen „der" Religion kann nicht als glücklich bezeichnet werden. —

Etwas anderes ist die Frage nach dem Wesen **einer** bestimmten Religion: des Christentums, des Islams. Sie ist von eminent praktischer Bedeutung für die religionswissenschaftliche Forschungsarbeit. In der durch sie bezeichneten Charakterisierung wird die Arbeit des Religionsforschers stets zu gipfeln haben. Über die Erforschung der Einzeltatsachen und ihre Verknüpfung hinaus wird

immer wieder der Versuch unternommen werden müssen zur Charakterisierung des Wesens der betreffenden zu erforschenden Religion. „Eine jede von ihnen, nämlich den geschichtlichen Religionen, hat ihr eigentümliches höchst individuelles Gepräge, ihr eigenes inneres Lebensprinzip, ihren besonderen Geist. Dieser Geist unterscheidet sich mannigfach und aufs stärkste von dem Geiste anderer. Und diesen individuellen Sondergeist der einzelnen Religionen aufzufassen ist das schwierigste und feinste Geschäft einer reifen wissenschaftlichen Religionsspychologie und Religionsgeschichte" äußert sich einer unserer bedeutendsten Forscher[1]. Wie das übrigens schon Herder und noch großartiger Hegel zu leisten versucht haben, deren Arbeiten gegenüber die Leistungen der Späteren dürftig und schemenhaft erscheinen[2], trotz der Heranziehung eines inzwischen enorm angewachsenen Materials. Es hing mit der Entwicklung der historischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert, mit der sich verstärkenden Neigung zum Positivismus zusammen, daß die Historie im weiteren Verlauf immer mehr die philosophischen, metaphysischen Voraussetzungen fallen zu lassen bestrebt war, aus denen die ganze Fragestellung erwachsen war. Es ist hochinteressant und, soviel ich weiß, noch kaum geschildert, wie sich in den historischen Geisteswissenschaften dieser Empirisierungsprozeß vollzog[3]. Er ging immerhin soweit, daß man noch heute vielfach bei vielen Historikern einer ausgesprochenen Scheu davor begegnet, nach dem „Wesen" einer Erscheinung zu fragen. Sie sind geneigt, in einer solchen Fragestellung einen Rückfall in die Metaphysik, mindestens aber unerlaubte Hypostasierungen zu sehen[4]. Man beschränkte sich in der Folgezeit

1) Otto, Vischnu-Narayana, Texte usw. S. 154. Ähnlich Troeltsch (Was heißt usw. S. 394): „Wie Jakob Burckhardt das Wesen der Renaissance, die griechische Kultur, Ihering den Geist des römischen Rechts zu ergründen strebt, so möchte es das immer neu angestrebte, die Detailforschung immer neu erweckende und befruchtende Ziel der Religionsgeschichte sein, das Wesen der germanischen Religion, das Wesen des Vedismus, das Wesen des Buddhismus, das Wesen des Islam usw. zu erforschen".

2) Charakteristisch ist die Kritik Tieles an Hegels Charakterisierungsversuchen, die von wenig Verständnis zeugt (a. a. O. S. 158). Etwas besser kommt Hartmann dabei weg. Tiele versucht selbst die „Eigenart" der Religionen in diesem Sinne zu skizzieren (Kap. VII).

3) Vgl. etwa die Polemik bei Paul, Prinzipien der Sprachgesch. 1898 Einl. bes. S. 8ff. und Troeltsch (Ges. Schriften III, vgl. hier bes. S. 20ff. und 649ff.).

4) Inzwischen hat sich wieder ein Umschwung vollzogen. Man ist jetzt des Empirismus satt und sucht nach dem beseelenden Prinzip, das die Einzel-

nahezu ausschließlich darauf, nach dem Wesen der eigenen, der christlichen Religion zu fragen, d. h. das Problem wurde aus einem religionswissenschaftlichen [1] zu einem theologischen. Die Theologie des 19. Jahrhunderts steht in seinem Zeichen, denken wir an Feuerbachs, Baurs und Harnacks Versuche, das Wesen des Christentums zu bestimmen. An des letzteren Aufsehen erregendes Buch schloß sich seinerzeit eine Kontroverse, in deren Verlauf dann endlich einmal die methodischen Schwierigkeiten und Probleme beleuchtet wurden, die in der ganzen Fragestellung liegen. Das Verdienst, hierin eine Klärung herbeigeführt zu haben, hat wiederum Troeltsch, dessen grundlegende Arbeit „Was heißt ‚Wesen des Christentums'?" die recht verwickelten Zusammenhänge historisch und systematisch darzulegen, Voraussetzungen, Mittel, Sinn und Ziel der ganzen Aufgabe aufzuzeigen bemüht ist.

Hier ist unwiderleglich dargetan, daß und warum ein jeder solcher Versuch nur an der historischen Arbeit orientiert sein kann, und wie das methodische Vorgehen beschaffen sein muß. „Das Wesen kann nur gefunden werden aus dem Überblick über die Gesamtheit aller mit diesen Gedanken zusammenhängenden Erscheinungen, und seine Auffindung erfordert die Übung historischer Abstraktion, die Kunst

darstellung zusammenhält. Man trachtet danach, den „Geist" der Gotik, den Geist des 19. Jahrhunderts, den Geist des Barock usw. zu fassen. Der Ahne dieser Bestrebungen ist Burkhardt. Daher denn auch die Kunsthistorie sich in dieser Richtung besonders hervortut. Auf die Gefahren, die mit diesem Zug aufs Ganze verbunden sind, braucht ja wohl nicht besonders hingewiesen zu werden. Vgl. die charakteristischen Verwahrungen Burdachs gegen die „Geschichtsmythologie und Geschichtsgnostik" im Vorwort zu seiner „Deutschen Renaissance" (1920) („ . . die in Hypostasierung von Begriffen schwelgenden Synthesen" . .) u. a. Lamprecht ging, aber bedeutend vorsichtiger als seine Nachfolger, hier voraus. Spengler folgte mit seiner Symbollehre.

1) Das war es eben bei Herder und Hegel gewesen. Gewiß war ihnen besonders wichtig, das Prinzip des Christentums zu bestimmen, aber die Welt der außerchristlichen Religionen war ihnen doch nicht nur ein Hintergrund, von dem die eigene sich — vorteilhaft — abhob, sondern diese besaßen — wenn auch als Stufen — Wert in sich. Sie haben sich deshalb auch gern in das Studium dieser Individualitäten vertieft, und die Frucht dieser Vertiefung war die großartige Charakterisierung der fremden Religionen, die Hegel über Herder hinaus ebenso tiefsinnig wie gültig geleistet hat. Prinzipiell war auch die religionsgeschichtliche Schule so eingestellt. Sie hat überhaupt erst die methodische Klarheit über diese Fragen gebracht. Aber ihre Hauptleistungen liegen eben doch auf dem Gebiet der alttest. und neutest. Religionsgeschichte, so daß die eigentliche religionswissenschaftliche Forschung von da aus in dieser allerdings wesentlichen Hinsicht nur geringe Förderung empfangen konnte.

der das Ganze zusammenschauenden Divination, zugleich die Exaktheit und Fülle des methodisch bearbeiteten Einzelmaterials[1].„

Leider wird aber auch von Troeltsch selbst dann wieder der dogmatisch normative und der historische Gesichtspunkt vermischt und ineinander geschoben, vor allem durch Hereinziehung dessen, was er Synthese nennt, also durch Berücksichtigung der Zukunftsrelevanz des herauszufindenden Wesens. Der von ihm in diesem Zusammenhang entwickelte Begriff des Ideals leistet dieser Vermischung Vorschub. So wird der empirische Standpunkt auch hier wieder aufgegeben, weniger durch ein ja an sich naheliegendes Hinübergleiten in die geschichtsphilosophische Fragestellung als vielmehr durch das Hineintragen theologisch normativer Gesichtspunkte in die historisch systematische Arbeit. Immerhin war und ist die Troeltsch'sche Untersuchung der bedeutsamste und großzügigste Versuch, die ganze, unendlich schwierige Frage zu klären, und jede künftige Bemühung um historische Wesensbestimmung wird durch ihre positiven und negativen Resultate mitbestimmt sein[2]. —

---

1) Zweifellos richtig ist auch die Behauptung, die Frage nach dem Wesen des Christentums hänge als solche mit der Entwickelung der modernen kritischen und entwickelungsgeschichtlichen Historie zusammen. „Das Christentum“ meine seit den Tagen des deutschen Idealismus und der Romantik in diesem Sinne nicht mehr „die Lehre des Neuen Testaments oder die Lehre Jesu oder die Lehre der Kirche oder die der Bekenntnisse, sondern das in der Fülle seiner Erscheinung aus einer treibenden Idee zu verstehende Ganze des christlichen Lebens.“ „Eine den meisten unbewußte und erst von der historischen Abstraktion zu erfassende geistige Einheit entwickelt sich nach dieser Auffassung in dem Mannigfaltigen der christlich bestimmten Geschichte, und diese Einheit, emporgehoben in das Bewußtsein, ist das Wesen des Christentums.“ Troeltsch, Was heißt usw. S. 392.

Ein andermal heißt es bei ihm: „Nirgends ist das Christentum die absolute, von geschichtlicher momentaner Bedingtheit und ganz individueller Artung freie Religion, nirgends die wandellose, erschöpfende und unbedingte Verwirklichung einer allgemeinen Begriffsreligion. Allerdings ist es die Aufgabe, die beherrschende Idee des Christentums aufzusuchen und aus ihrem Inhalt die Entwickelung und Fortbildung des Christentums, soweit möglich, zu verstehen. Aber diese Idee ist nur aus ihm selbst zu schöpfen und ist in jedem Moment innerlichst verwachsen mit ganz bestimmten historischen Bedingungen. Sie lebt vermöge ihrer Verflechtung in den geschichtlichen Gesamtzusammenhang wie alle anderen Ideen immer nur in ganz individuell historischen Gebilden. Dagegen wird diese Idee verfälscht und in ganz künstliche Verhältnisse zu ihrer Wirklichkeit versetzt, wenn sie von außenher als absolute Idee der Religion herangebracht und ihm eingeimpft wird“. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums S. 35.

2) Ähnlich urteilt Scholz, a. a. O. S. 446.

Eine religionsgeschichtliche Arbeit, die nicht an den Oberflächenerscheinungen haften bleiben will, die ihr Ziel nicht in der Aneinanderreihung der Tatsachen und Daten sieht, muß nach einem einheitlichen, organisierenden Prinzip suchen, das die Einzelerscheinungen zusammenhält. Von ihm aus wird sie jeweils den geschichtlichen Verlauf im Einzelnen zu begreifen sich bemühen. So wird die systematische Forschung sich des „Zentrums" zu bemächtigen trachten, das ihr den Schlüssel gibt zum Verständnis des Einzelnen, sie wird jenen Punkt zu gewinnen haben, von dem aus alle einzelnen Züge sich ordnen[1]. Gibt dafür schon die Beobachtung, daß jeder richtig bestimmte Einzelzug den andern verstehen hilft — „alles Ermittelte", sagt Boeckh, „wird wieder Mittel zum Verständnis" —, so wird sich dabei immer der Zirkel ergeben, daß man den Geist des Ganzen nur auf dem Umweg über die Erkenntnis der Teile fassen kann, und daß doch alles einzelne erst voll verstanden werden kann aus dem Prinzip heraus, das von innen wirksam ist[2].

Eines muß festgehalten werden: Wesensbestimmung im eigentlichen Sinne kann nur sein die Feststellung des Lebensmittelpunkts einer Erscheinung und ihrer Idee; es ist nicht zu billigen, wenn dieser Ausdruck auch auf die Herausarbeitung der wichtigsten historischen Entwicklungslinien oder einzelner charakteristischer Merkmale angewendet wird. Auch, um diese Mißverständnisse völlig auszuschließen, wäre vielleicht zu empfehlen, statt vom Wesen lieber getrennt vom „Geist" und von der „Idee" der Erscheinung zu sprechen[3]. Durch das Wort Seele würde die Vorstellung von metaphysischen Hintergründen erweckt werden, von dem unerfreulichen Beigeschmack, den der letztere Ausdruck hat, ganz zu schweigen. Wir lassen ihn daher fallen[4]. Aber es wäre recht zu begrüßen, wenn wir auch sprachlich

1) „Das Ideal der Forschung ist, überall an jedem Punkte angeben zu können, welches Verhältnis jedes einzelne behandelte Stück zu dem eigentlichen religiösen Zentrum einnimmt." (Gunkel, Zum rel.gesch. Verständnis des N. T. S. 14.)

2) Dieser logische Zirkel, der seit Schleiermacher und Boeckh die Theoretiker der Hermeneutik beschäftigt, wird auch von Simmel, Gesch. Phil. S. 20 ins Auge gefaßt. „Im Geistigen", sagt er sehr richtig, „trägt nicht nur das Fundament den Bau, sondern auch der Bau das Fundament."

3) Troeltsch selbst zerlegt die Wesensfrage in drei Unterfragen: 1. Das Wesen als Kritik, 2. das Wesen als Entwicklungsbegriff, 3. das Wesen als Idealbegriff. Was heißt usw. (Ges. Schr. II S. 411ff.).

4) Noch Herder hat in seinen Charakterisierungen gern diese Ausdrücke benützt (vgl. vor allem die schöne Schrift: Auch eine Philos. d. Gesch. d. Menschheit von 1774), Hegel ebenfalls. Später sind sie dann durch den Streit über den

den Unterschied fixieren könnten zwischen dem eigentlich beseelenden, organisierenden Prinzip, dem Charakter der historischen Gesamterscheinung: dem Geist und der zugleich als Norm fungierenden Idee. Also z. B. zwischen dem Geist des Islam als dem Inbegriff alles in der islamischen Religion zur Entfaltung Gelangten und seiner Idee. Denn: was gleichsam als Möglichkeit und Kraft in der Idee bereit war oder ist, das wird kaum je voll zur Auswirkung gelangen: Alle Einflüsse, die auf das Werdende einwirken, treiben die reale Entwicklung in bestimmte Bahnen, schneiden andere Möglichkeiten ab. Die Kollektiv- und Einzelindividualitäten, die der Religion anhängen, bringen ihr „Apriori" mit und wirken umgestaltend und wandelnd ein auf die Richtung und das Wesen der Religion, die sie annehmen. Allerlei „Konzessionen", Anpassung und Assimilation an die Wirklichkeit, treten ein. Damit tritt für den Forscher das auseinander, was wir in seinem Unterschied deutlich machen wollen: die Idee einer Religion und ihre Geschichte. Geschichte: das ist der Fluß der Entwicklung und des Werdens, die Veränderungen und der Wandel in der Innerlichkeit und im Ausdruck und seinen Formen. Der geschichtlichen Betrachtung aber stellt sich eine andere gegenüber, die zwar in erster Linie auf die Ausdrucksgesamtheit reflektiert, die aber nicht sein Werden, das Anderswerden des Ausdrucks interessiert, sondern die sein Sein ergründen möchte. Sie sucht zusammenzuschauen, was in den einzelnen Formgeleisen und -gruppen geworden

---

Volksgeist und die Volksseele in Verruf gekommen. Das Mißverständnis, „Seele" als etwas Substantielles aufzufassen, lag zu nahe. Die Völkerpsychologen (Lazarus, Steinthal, Wundt) haben dann mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß es eine psychologisch erforschbare Verfassung und Gestimmtheit von Kollektivindividualitäten gibt. (Islam als Summe der Gläubigen, „Hinduismus" nicht als Rassenbegriff, sondern als Bezeichnung der seelischen Einstellung der Menschen, die hinduistischen Religionen anhängen.) — Dem steht gegenüber, was wir „objektiver Geist" nennen (s. auch Kap. V). Die Prioritäts- oder Primatfrage wird stets eine Schwierigkeit bilden, gerade für die Religion wäre es notwendig, diese Verhältnisse der Abhängigkeit und des Aufeinandergewiesenseins genau zu untersuchen — (Vgl. zum Ganzen: Frankenberger, Obj. Geist und Völkerpsychol., Z. f. Phil. u. phil. Kr. 154, 1914). Sell verlangt z. B. für seine „Morphologie" der christl. Religion: geschichtliche Untersuchungen des Urchristentums, des Pietismus, usw.: („Die Aufgaben e. Geschichte der christl. Rel.") Hier wird zwischen den beiden Aufgaben nicht deutlich geschieden, die seine Forderung einschließt: der Analyse der psychologischen Verfassung und Haltung und der Analyse der geistigen Erscheinung, aber im Grunde ist die Doppelheit der Aufgabe erkannt.

ist, sie sucht sich ein Bild zu machen von dem Geist, der die Gesamtheit trägt und beherrscht. Diesem Geist entspricht eine seelische Verfassung auf der subjektiven Seite: die Psychologie der Moslem, um bei unserm Beispiel zu bleiben. Diese Innerlichkeit ist in ihrer Grundstruktur und in ihrem Wandel zu verfolgen und dabei die Massen-Frömmigkeit nicht weniger im Auge zu behalten als die Religiosität der Großen, von denen manches „repräsentativ“ erlebt, anderes vorgeahnt, anderes in einer Art Stellvertretung für die Vielen erlebt wird[1].

Seelisches zu ergründen ist Aufgabe der Psychologie. Der „Geist“ einer Erscheinung hingegen muß als der Inbegriff ihres objektiven Seins mit Hilfe der gegenständlichen Deutungsweise aufgefaßt werden[2]. Mehr davon später, hier soll nur allgemein das Folgende bemerkt sein. Das Entscheidende ist die Lotung in das Zentrum der Erscheinung, aus dem alle Einzelzüge, -formen und -erscheinungen gespeist werden. Troeltsch formuliert das nicht ganz unmißverständlich so, daß es sich hier handele um „eine der Historie eigentümliche Abstraktion, vermöge deren der ganze bekannte und im Detail erforschte Umkreis der zusammenhängenden Bildungen aus dem treibenden und sich entwickelnden Grundgedanken verstanden wird“[3]. Diesen „Grundgedanken“, in dem unser „Geist“ und unsere „Idee“ stecken, herauszuarbeiten, wird eine nicht ganz einfache Aufgabe sein. Auf dem Wege der einfachen Induktion ist das eben nicht möglich, sondern hier müssen sich wieder einmal die vorausgreifende intuitive Erfassung des Ganzen und das Verstehen des Einzelnen, der Teile wechselseitig ergänzen[4]. Die Analyse sowohl des Werdens einer Religion, wie die

1) Ähnlich wie es z. B. Burkhardt in seiner griechischen Kulturgeschichte, einem jedenfalls in methodischer Hinsicht wichtigen Werke, getan hat. Er erwies sich in ihr als echter Schüler Boeckhs, aus dessen Methodologie auch der Religionsforscher noch unendlich viel zu lernen hat. Sehr gut angelegt ist auch, um noch eine ganz andere Arbeit zu nennen Hortens Philosophie des Islam (1924) mit ihrer richtigen Intention auf sorgfältig getrennte Ergründung der Weltanschauung (subjektiv) und des Weltbilds (objektiv), der Psychologie der ersteren und der Geschichte, Entwicklung des letzteren. Ich komme in anderem Zusammenhang (Kap. III) noch einmal auf dieses Buch zu sprechen.

2) Vgl. dafür die Diltheyschen Arbeiten, Freyers Theorie des objektiven Geistes (1923) und meinen „Erlösungsgedanken“ Kap. I.

3) a. a. O. S. 393.

4) Vgl. wieder die klassischen Formulierungen bei Boeckh (Methodologie S. 57) so: „. . . die Einzelheiten sollen nicht aus diesem Prinzip deduciert werden, was bei historischen Dingen nicht möglich ist, aber sie soll hervor-

ihres Geistes, als des Kerns ihrer Ausdrucksgesamtheit, wird mit dem zu arbeiten haben, was in seinen einzelnen Zügen die Religion als „Idee" charakterisiert. Auf der andern Seite ist die Idee auch nur an einem Empirischen aufzeigbar: nur wird es immer eine Frage sein, was mir den „Maßstab" für ihre inhaltliche Erkenntnis abgibt: ob ich beispielsweise vom Inbegriff der koranischen Lehre als Idee des Islams ausgehe oder von der Sunna der Genossen[1]. Bekanntlich haben die Moslem neben dem Koran die im Hadith überlieferte Sunna des Propheten und der Genossen als maßgebend anerkannt. Dabei ist das Zweite allerdings eigentlich nur die nähere Erläuterung und Auslegung des Ersten. Sehr interessant aber ist die Einführung eines dritten Faktors, der Übereinstimmung der Gläubigen, des Idschma, das gegenüber dem ersten statischen wie das zweite als dynamisches Prinzip anzusehen ist und die Vermittlung zwischen Idee und Geschichte zu übernehmen hat. Gewiß ist in dem letzteren Fall die Idee schon „getrübt": im Hinblick auf den Koran, ja auf die Sunna des Propheten hat hier die historische Entwicklung manches eingeschränkt, erweitert, verändert und gewandelt[2]. Aber: die Sunna der Genossen ist doch ihrerseits wieder das Maß für die andern geworden, und gemessen an ihr ist wieder die Entwicklung, die seitdem in der Praxis vor sich gegangen ist, durch gewisse Einflüsse bestimmt, durch eine bestimmte Auslegung stilisiert, mit einem Wort „verändert" worden[3]. Über die Natur dieser „Veränderung" hat man sich dann wieder Gedanken zu machen.

Glaubt der Forscher an eine objektive Dialektik der Sachen etwa im Sinne der Hegelschen Geistesphilosophie, so wird für ihn die historische Bewegung mit Notwendigkeitscharakter ausgestattet: er ist dann überzeugt davon, daß die Entwicklungen des Islams in einer bestimmten „gesetzten" Folge verlaufen. Er hat also, wofern er

---

gehen aus einer allgemeinen Anschauung, und diese muß sich wieder in jedem einzelnen Teile bewähren . . ." Die ganze Stelle atmet so recht den Geist einer wahrhaft klassischen Epoche der Geisteswissenschaften.

1) Zur richtigen Erkenntnis und Würdigung dieses Faktors, der Tradition, haben bekanntlich vor allem Goldzihers Arbeiten gewirkt. Vgl. die Muhammedanischen Studien 1889—90 und Die Richtungen der islam. Koranauslegung 1922.

2) In diesem Sinne sagt Max Müller (Einl. S. 24ff.): „Der alte und neue Geist einer Religion ist zuweilen diametral entgegengesetzt".

3) Ganz in diesem Sinn auch Sell in seiner Untersuchung über die wiss. Aufgaben einer Geschichte der christl. Religion, vgl. bes. das über die „Morphologie" Gesagte (a. a. O. S. 27).

Grund hat, die historische Entwicklung für abgeschlossen anzusehen, oder einen Einschnitt machen will, den Grundgedanken aus der Summe der empirischen Einzelerscheinungen herauszulesen und aus der Geschichte und der Entfaltung der Idee zu begreifen. Glaubt er nicht an eine solche „logische Konsequenz“, so wird er statt teleogischer Ordnung mit einer Fülle von „Einseitigkeiten“, „Abirrungen“, „Mißbildungen“, „Zufälligkeiten“ rechnen müssen, die sich ihm ergeben, wie und wo immer die Norm gesucht und gefunden wird[1]. Diese wird gewiß zumeist in der Anfangsverkündigung, in der „Frühzeit“ gesucht werden[2], aber es darf nicht vergessen werden, wie groß bisweilen die im Laufe der Entwicklung eintretenden Modifikationen sind. So wird die Idee des Mahayana-Buddhismus schlechterdings nicht aus der „Lehre des Buddha“ zu erheben sein, sondern dazu wird die Umgestaltung zu berücksichtigen sein, die sie beim Aufkommen des Großen Fahrzeugs erfuhr[3]. Praktisch wird also auch wieder zwischen Selbstaussage (Authentizität der Interpretation durch Rückführung der Tradition auf die Ursprungszeit: Hadith, Halacha, dasselbe in den klassischen, indischen, persischen und chinesischen Religionen) und dem zu unterscheiden sein, was die historische Unter-

---

1) Der Religionsforscher kann nicht, wie Troeltsch es vom Theologen verlangt, der nach ihm im Katholizismus, in den Sekten usw. „unmöglich eine Realisierung der Idee des Christentums sehen könnte“ (a. a. O. S. 407 ff.), Wesensbestimmung zugleich Kritik in diesem radikalen Sinn sein lassen. So wird er auch nicht eine Fülle „positiver Verkehrungen und Störungen des Wesens“ bemerken, sondern für ihn gehören Sektenbildungen, Spaltungen usw. durchaus zur Gesamtentwicklung, an der die Wesensbestimmung (Geist und Idee) geübt wird. Begriffe wie Ketzerei, Häresie usw. sind intern theologische Begriffe, die in unsere Klammer fallen. Der Sufismus gehört zum Islam, so gut wie die griechische Kirche zum Christentum und das japanische Mahayana zum Buddhismus. Es ist Sache des historischen Instinkts des Religionsforschers, festzustellen, inwieweit eine Erscheinung die Idee realisiert, die sie für sie in Anspruch nimmt. Alle Auslegungskünste (in erweiterndem und beschränkendem Sinne) können ihn dabei nicht beirren. Auch er wird „Kritik“ üben bei seiner Herausarbeitung der entscheidenden Züge, aber in einem strengeren Sinne „immanente“ Kritik als Troeltsch das will! (Vgl. a. a. O. S. 406 u. 407.)

2) „Der originale Sinn einer historischen Erscheinung ist in den Ursprüngen am kräftigsten und reinsten enthalten . . .“ formuliert das Troeltsch mit besonderer Berücksichtigung des Christentums. (a. a. O. S. 413) (Die „klassische Zeit.“)

3) Vgl. etwa De la Vallée-Poussins Bouddhisme 1909. Weitere Lit. in meinem Aufsatz: Mahayana. Besonders im Hinblick auf das Saddharma-Pundarika. (Zeitschr. f. Buddh., Herbst 1924.)

suchung als faktisch gültige Idee erweist. (Was natürlich wieder von der Praxis verschieden ist). Das heißt also, daß bei unbefangener, auf empirisches Material gegründeter und dieses verwertender „synthetischer“ Arbeit auf drei Bestimmungen hinzuarbeiten ist: erstens auf die Herausarbeitung der historischen Entwicklung, zweitens auf das Verstehen des Geistes der Ausdrucksgesamtheit in Verbindung mit der psychologischen Ergründung der Innerlichkeit als ihres subjektiven Korrelats und drittens auf die Erkenntnis der Idee als des Treibenden in dem Ganzen. Dabei wird sich auch hier noch einmal, eine Ebene höher, das wechselseitige Verstehen des einen durch das andere und aus dem andern vollziehen. — Etwas schlagwortartig formuliert würde die Fragestellung für unser Beispiel lauten: was der Islam war, was er ist und was er sein will.

Die Frage nach dem Wesen, vor allem nach der „Idee“ einer Erscheinung darf in der wissenschaftlichen Bearbeitung nicht, wie das vielfach geschieht, mit der praktischen Frage („Was sollen wir tun?“) verquickt werden[1]. Es ist gleichgültig, wie wir zu dem Ideal stehen, wir haben es herauszuarbeiten ohne Rücksicht auf etwa beabsichtigte Anknüpfungen und Synthesen (Troeltsch). Wir dürfen diese Arbeit auch nicht scheuen, wenn keine Möglichkeit unmittelbarer Einarbeitung oder Verarbeitung für uns gegeben ist[2].

---

1) In diesem Sinne ist der stärker als die übrigen an der theologischen Gebundenheit Troeltschs leidende Abschnitt über das Wesen als Kritik und als Ideal in seiner Abhandlung: Was heißt usw. zu berichtigen. Wesensbestimmung ist nicht, wie es dort (S. 431) heißt, „gleich Wesensgestaltung“. Der Absatz über das Wesen als Entwicklungsbegriff legt die Tatsachen ganz ausgezeichnet dar, steht aber bezüglich der darin verwendeten und empfohlenen Interpretation dieser Tatsachen ebenfalls stark unter dem Einfluß der theologisch orientierten Gedankenrichtung.

2) Vgl. das oben gegen Troeltsch Bemerkte. So lesen wir bei ihm: „Der Sinn der Historie ist ja nirgends der, eine vergangene Welt einfach in der Erinnerung abzubilden. . Denn abgesehen davon, daß dies nicht möglich wäre, wäre es auch leer und überflüssig.“ Was heißt usw. . . . . — Ohne die Frage nach dem Sinn der Wissenschaft überhaupt hier aufrollen zu wollen, die ja — siehe die Antithese Max Weber-Kahler — heute mit Nachdruck gestellt und diskutiert wird, müssen wir doch dieser Auffassung gegenüber erinnern, daß nach diesem Grundsatz alle religionswissenschaftliche Forschung in dem Augenblick, wo das Missionsinteresse wegfällt, schwinden müßte. Wir wollen aber die assyrische, babylonische, ägyptische, hinduistische Religion kennen lernen auch ohne Aussicht auf „Synthesen“. In diesem Punkt begegnen wir bei Troeltsch immer wieder einer bei diesem so weltoffenen Geist doppelt unverständlichen Beschränkung. (Vgl. prinzipiell den Aufsatz über den Aufbau der Kulturgeschichte Hist. III 7 und die Kritik

Wie gesagt, nicht darum kann es sich handeln, auf Vollständigkeit in der Sammlung von Daten und Einzelzügen auszugehen, wenn man über die Grundzüge zum Zentrum einer Erscheinung durchdringen will. Es ist eine alte Sache, daß einer alles wissen kann, was zu einem Ding gehört, und es trotzdem nicht „versteht". Es gilt, die charakteristischen Züge ausfindig zu machen und aus ihnen zu kombinieren. Es sind nicht immer die hervorstechendsten und äußerlich bedeutendsten. Ich kann viele einzelne Taten und Eigenschaften eines Menschen kennen und finde doch nicht den Punkt, aus dem er lebt. Dann aber kommt einmal die Gelegenheit, einen tieferen Einblick in sein Wesen zu tun, und nun fügen sich auf einmal alle jene disparaten Züge zusammen und ergänzen sich zu einem geschlossenen Bild. Nicht genau so, aber sehr ähnlich ergeht es dem Forscher. Lange müht er sich vielleicht mit der philologischen Arbeit, häuft für sich Material, ohne den inneren Zusammenhang, die Lagerungsstruktur vollständig zu durchschauen, aber dann öffnet sich ihm allmählich oder plötzlich, in einer Art von Intuition, ein Einblick in die Tiefe des Wesens jener Erscheinung [1], und er versteht jetzt den Zusammenhang ihrer einzelnen Züge.

Es wird nicht immer leicht sein, in einer kurzen Formel das sprachlich zusammenzufassen und in einem knappen Ausdruck zu fixieren, was wir als organisierendes Prinzip, als Idee, also als das Wesen einer Erscheinung erkannt haben. Niemals wird wohl, wie Troeltsch schon richtig gesehen hat, der Geist einer Religionsbildung in einen einfachen Begriff gefaßt werden können. Eine solche Formel muß die gehörige Weite besitzen, um auch die stärksten Spannungen in sich zu begreifen und zusammenzuzwingen. Immer wieder werden unwesentliche Züge sich vordrängen, wird man daran verzweifeln, im Wandel der historischen Entwicklung ein bleibendes Fortwirken sehen zu können oder den gemeinsamen Grund einer Reihe von einander weltfremden Einzelerscheinungen zu finden. Immer wieder wird der Forscher seine Annahmen zu prüfen haben auf die Richtigkeit, die

Strzygowskis in seiner Krisis der Geisteswissenschaften), außerdem den knappen, aber geschickt zusammenfassenden Art. „Wesen des Christentums." R.G.G. V, 1961 ff.

1) „Der Vorgang seiner Erfassung ist denn auch erkenntnistheoretisch schwer faßbar. In Wahrheit steht es mit der Idee des Wesentlichen genau so wie mit der der Totalität. Sie ist eine ursprüngliche und spontane logische Einstellung, die aus dem Wesen unseres Denkens in seinem Verkehr mit der historischen Lebenswirklichkeit mit innerer und letzter Notwendigkeit entspringt." Troeltsch, Historismus, S. 49.

Wahrheit in sich selbst und in dem Zusammenhang, in den er sie setzt, immer Neues wird er selber hinzulernen und an den Grundgedanken bessern können[1]. Ohne hypothetische Konstruktionen wird es, wie gesagt, dabei nicht abgehen[2], man wird sich am Ende immer wieder damit trösten müssen, daß einer den andern ablösen, ergänzen und verbessern wird[3].

Gewiß wird hier, streng genommen, die empirische Forschung überschritten[4]. Aber diese Überschreitung ist notwendig[5], und sie korrigiert sich immer wieder durch die Prüfung der Ergebnisse an der Erfahrung. Es wird sich eben darum handeln, die Einseitigkeiten sowohl des extremen Historismus wie die der ganz unhistorischen Spekulation zu vermeiden und so zu einer „Synthese" der Methoden zu kommen, wie sie in ihren höchsten Aufgaben eine jede Wissenschaft zwischen Empirie und Philosophie vornehmen muß[6]. Die histo-

---

1) Troeltsch, Historismus, S. 40: „Diese Fähigkeit der Vertretung unzähliger Einzelheiten durch die sie in sich enthaltenden charakteristischen Züge", heißt es da, „ist die unerläßliche Voraussetzung jeder historischen Darstellung".

2) Im Grunde wiederholt sich die niedere Erkenntnisarbeit auf höherer Stufe noch einmal: wie die Kritik, Kombination und Interpolation zur höheren Interpretation zusammenwirken.

3) „Daß der Historiker", schreibt sehr richtig Troeltsch, Was heißt usw. S. 408, „wirklich den Hauptzug richtig treffe . . . das hängt lediglich von seiner Vertiefung in die Tatsachen und von der Reife seines Urteils ab, ist also eine Sache historischer Meisterschaft. Die verschiedenen Meister können sich hier gegenseitig korrigieren und durch solche Korrektur die Erkenntnis fördern. Die Stümper, die Doktrinäre, die Fanatiker, die Engherzigen, die Subalternen und die Spezialisten sollen die Hand davon lassen".

4) „Auch das religiöse Prinzip, welches einem bestimmten, in der Geschichte auftretenden Erscheinungskomplex, z. B. dem Christentum, zu Grunde liegt und es gegen andere Erscheinungen, z. B. das Judentum oder den Islam, abschließt, läßt sich nicht einfach von der Geschichte ablesen, sondern nur durch wertendes Urteilen und schauendes Denken, d. h. Spekulation und Kritik, gewinnen unter Berücksichtigung, Bearbeitung und Verwertung der Geschichte als des gegebenen Erfahrungsstoffes." Gese, Einl. S. 12.

5) Ähnlich Troeltsch: „Die Wesensbestimmung wächst aus Methode und Geist der empirischen, induktiven Geschichtsschreibung heraus, aber sie ist doch eine Aufgabe höherer Ordnung, sie liegt an dem Punkt des Übergangs der empirisch-induktiven Geschichte zur Geschichtsphilosophie". (398).

6) So bestimmt auch Troeltsch die speziellere Aufgabe: „Das Wesen des Christentums aus der Geschichte des Christentums kennen lernen wollen, das heißt nur in einer realistischeren, durch die Hegelsche Fortschrittsdialektik und Logisierung der Wirklichkeit nicht gebundenen Weise das organisierende und hervorbringende Prinzip der Fülle von Lebenserscheinungen suchen, die wir das Christentum nennen". Was heißt usw. S. 394.

rische Detailforschung aber wird immer den Ausgangspunkt und die Basis darstellen müssen. Ohne einen gewissen Hiatus wird es allerdings nicht abgehen, wenn man in der Folge davon zur Erfassung des „Wesens“ fortschreitet. Auf der anderen Seite liegt aber doch in der empirischen Arbeit selbst etwas über sie Hinausweisendes und Treibendes [1].

Noch eins ist zu bedenken. Man hat mit Recht hervorgehoben, daß eine Wesensbestimmung auch in diesem Sinne stets merklich die Züge des — subjektiven — Standpunkts tragen werde, von dem aus sie unternommen wurde. Man braucht dieses Moment aber nicht zu überschätzen: je breiter die historische Basis ist, von der aus man weiter arbeitet, und je treuer die Hingabe an den Gegenstand, umso geringer ist die Gefahr des Subjektivismus. Allerdings zeigt sich gerade in diesem Punkt besonders stark die Notwendigkeit, die wissenschaftlich historische Forschung zu trennen von der kritisch-„politischen“. Schließlich gilt auch hier Herders Wort: „Nur durch den Geist, den wir in die Geschichte bringen und aus ihr ziehen, wird uns Menschen- und Völkergeschichte nützlich. Geistlos zusammengestellte Fakta stehen unfruchtbar da; auch die Entwicklung historischer Umstände kann keinen andern Zweck haben als Evidenz, Wahrheit“ [2]. —

Der Gegenstand der Religionswissenschaft muß also als ein vorgegebener betrachtet werden. Sie wird mit einem sehr allgemein gehaltenen, hypothetischen Begriff von Religion zu arbeiten haben, den sie — wenigstens zu Beginn — nicht ohne weiteres rechtfertigen kann [3]. Seine Klärung und Bearbeitung liegt eben der reli-

---

1) „Il est évident, dès lors, que la comparaison des religions, quelques ressources qu'elle puisse assurer et quelque apparence d'objectivité qu'elle puisse avoir, ne peut à elle seule ni expliquer leur origine, ni résoudre les énigmes de leur évolution, ni fournir tout brut un jugement sur leur valeur respective.

Presque à chaque pas, si l'on excepte la détermination en quelque sorte matérielle de certains faits, comme les détails d'un rite et sa transmission, la diffusion d'un culte ou sa disparition, l'opinion du critique dépend d'options philosophiques. C'est là, semble-t-il, une raison pressante de distinguer avec soin ce qui relève soit (en un sens assez large) de la pure observation, soit de la spéculation, et de séparer mieux, dans les théories que l'on propose, ce qui dépend de systèmes plus ou moins controversés.“ (Pinard, a. a. O., S. 499).

2) Über Kulturgeschichte der Völker“, Werke, Bd. VIII, S. 367.

3) Wir befinden uns dabei zu unserer Freude in voller Übereinstimmung mit einem der erfolgreichsten Forscher auf unserem Gebiet. C. P. Tiele schreibt in seiner Einleitung in die Religionswissenschaft (S. 3ff.): „Wir be-

gionsphilosophischen Arbeit ob[1]. Natürlich wird auch die Religionswissenschaft dabei nicht willkürlich verfahren, sondern sie wird sich an dem Empirischen orientieren, z. B. den wissenschaftlichen und allgemeinen Sprachgebrauch berücksichtigen, um die Grenzen ihres Arbeitsgebiets — denn um diese handelt es sich in erster Linie — zu ziehen. Fällt dabei wirklich zunächst das eine oder andere heraus, das nach begründeter Ansicht hingehörte, so wird dieser Fehler ebenso wie der umgekehrte sich bald korrigieren lassen[2], zumal die Zusammenarbeit mit den Nachbardisziplinen ja als eine möglichst enge gedacht ist. Schließlich wird aber, und das ist das Entscheidende, die Religionswissenschaft auch immer wieder, an den sicheren Ergebnissen der Religionsphilosophie orientiert, Verbesserungen vornehmen können. —

---

ginnen nicht damit, einen idealen Religionsbegriff aufzustellen. Was das Wesen der Religion ist, kann erst das Ergebnis der Untersuchung sein". Er legt dann dar, was er unter Religion verstanden wissen will. Es ist schade, daß auch er mit dem irreführenden Ausdruck: Wesen der Religion arbeitet. — Gewiß führt uns unser Weg eine Strecke weit mit den Forschern, die mit der sogenannten religionsgeschichtlichen Methode arbeiten. Aber unsere Pfade trennen sich, wenn es sich darum handelt, Wesen und Heimat der überempirischen Fragestellung zu bezeichnen. Wir verweisen in die Religionsphilosophie, was ihnen durch die Religionswissenschaft erforschbar erscheint.

„Was der Grund der Erscheinungen ist, welche man allgemein als religiöse bezeichnet, muß die Untersuchung selbst ausmachen."

Was Faber für die religionspsychologische Fragestellung sagt, gilt von der religionswissenschaftlichen im allgemeinen: „der Forscher muß, wenn er die Religion untersuchen will, notwendig von einem hypothetisch vorausgesetzten Begriffe von Religion ausgehen, aber nicht von einem Allgemeinbegriff, der für alle Forscher normativ wäre, sondern jeder einzelne mag sich das zum Forschungsprinzip nehmen, was er persönlich als Religion versteht, erlebt. Freilich wird dann der Ausgangspunkt immer sehr subjektiv-einseitig sein, aber gewissenhafte religionspsychologische Arbeit wird von selbst die Willkürlichkeiten und Unrichtigkeiten des individuellen Ausgangspunktes korrigieren" (a. a. O. S. 66ff.).

1) Übrigens verfährt auch die Religionsphilosophie gelegentlich in der hier befürworteten Weise. Vgl. die „vorläufige Bestimmung" des Wesens der Religion bei Gründler, a. a. O. S. 42ff. Vgl. auch Siebeck, a. a. O. S. 1.

2) Auch Beth (Einf. in die vgl. Religionsgeschichte) verfährt ähnlich. Er begnügt sich mit der „einfachen Feststellung" dessen, was das Religiöse charakterisiert. Zwei entgegengesetzte Fehler, sagt er (a. a. O. S. 6), laufen in dieser Beziehung leicht unter: „der eine ist der, daß man dort keine Religion erkennt, wo sie wirklich vorhanden ist, der andre der, daß man etwas für religiös erklärt, was in Wahrheit mit Religion nichts zu schaffen hat".

Die Religionswissenschaft fragt auch nicht nach dem Wesen der Religion im Sinne einer Ursprungsfrage[1]. Ob ferner die Religion im Gefühl, in der Vernunft oder in der Phantasie wurzelt, ob sie eine theoretische oder praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes ist, ob sie aus der Totalität der menschlichen Natur hervorwächst[2], das sind Fragen, die sie ebensowenig angehen wie die endlosen Streitigkeiten darüber[3]. Sie fragt schließlich auch nicht nach dem Zweck der Religion: ob diese durch das Seligkeitsinteresse, durch Erlösungsverlangen oder durch irgend ein anderes Bedürfnis zu erklären sei[4]. Die Fragen nach dem Wesen, Ursprung und Zweck der Religion gehen die Religionswissenschaft als solche nicht an[5], sondern

1) „Auf eine wichtige Frage kann das Studium der Religionsgeschichte keine Antwort geben: die Frage, wie denn zu allererst die Religion entstand. Wenn gleichwohl viele Forscher das ganz genau zu wissen meinen, so stammt jedenfalls ihr „Wissen" nicht aus dem Befund der ältesten geschichtlichen Tatsachen, die uns überall schon vorhandene, nie aber bloß erst entstehende Religion vorführen. Und es ist in der Regel garnicht der Historiker, der uns da die Antwort gibt, sondern der Philosoph, der Wesen und Wahrheit oder auch Unwahrheit der Religion an ihrer Entstehung veranschaulichen möchte." Gese, a. a. O.

„It tells us nothing indeed about the origin of Religion, for it frankly admits that such knowledge lies wholly beyond its province." Jordan, Comparative Religion, Chap X. Das besagt natürlich nichts dagegen, daß nicht die religionswiss.(-gesch.) Forschung soweit zurückgehe, wie sie nur irgend kann. (Vgl. die Versuche der Bestimmung der „prähist." Religionen.)

2) Überblicke über die bedeutendsten Theorien sind in allen Geschichten der Religionsphilosophie und in der ges. rel.phil. Literatur zu finden.

In dem gut orientierenden Artikel Wesen der Religion in R.G.G. werden folgende Haupttypen unterschieden: eine theologische, metaphysische, mystische, intellektualistische, emotionale, voluntaristische und teleologische Auffassung. Vgl. auch die sehr gute Orientierung bei Scholz Religionsphilos., 1. Buch, 2. Abschnitt; auch Tiele, Einl., spricht im 1. Kap. des 2. Bandes darüber.

3) Eine gute Übersicht über die verschiedenen psychologischen Theorien bietet auch Pinard, a. a. O. Chap. IX, Art. I. Ich gebe die Einteilung: § 204. Origine affective de la religion, d'après la théologie issue de Schleiermacher. § 205. Interréaction de toutes les facultés, d'après Vacherot. § 206. Théorie de «l'Inconscient», chez E. v. Hartmann. § 207. Primat de l'intelligence, avec collaboration de toutes les facultés, d'après les psychologues catholiques: v. Goerres, Newman, Kleutgen.

4) Wie z. B. Ritschl und seine Schule, vor allem Kaftan, die Entstehung der Religion im besonderen Hinblick auf das Christentum erklären.

5) In ähnlichem Sinne Rade (R.G.G. IV, 2198), der ausdrücklich empfiehlt, zwei Probleme „zurückzustellen", auf die sich das Interesse an der Religionsgeschichte, die ja zur Rel.Wiss. gehört, zuallererst zu werfen pflegt: 1) die Frage nach dem Ursprung der Religion, 2) die Frage nach dem Wesen der Religion, — und Chantepie de la Saussaye, a. a. O. I.[3] S 21. —

müssen der religionsphilosophischen (bzw. -psychologischen) Bearbeitung überlassen werden. Diese Erkenntnis wird die positive Arbeit freizumachen helfen, denn die Erörterungen darüber haben bisher immer die religionswissenschaftliche Arbeit belastet.

Es wäre nach alle dem, was wir bisher erörterten, nun also einfach zu sagen: die Gesamtheit der Erscheinungen, die wir mit dem Gesamtnamen Religion bezeichnen, unterliegt der Bearbeitung durch eine selbständige Wissenschaft, der wir darum die Bezeichnung: Religionswissenschaft beilegen. Das scheint sehr selbstverständlich und allgemein einleuchtend zu sein. Und doch erheben sich sogleich eine Anzahl von Schwierigkeiten und von Einsprüchen gegen dieses Vorgehen.

Die Religionswissenschaft ist nämlich nicht die einzige Wissenschaft, die den Anspruch auf die Ergründung und Erforschung der Welt der Religionen macht, sondern denselben Anspruch erhebt, unterstützt durch ihren Vorsprung an Alter und Tradition, ja natürlich die **Theologie.** Statt: die Theologie wäre vielleicht besser zu sagen: die Theologien[1].

Die Theologie beansprucht zunächst das mehr oder minder ausschließliche Vorrecht — Monopol — zur Bearbeitung ihrer eigenen Religion in normativer und historisch systematischer Hinsicht. Damit entzieht sie also zunächst eine bestimmte Gruppe von Erscheinungen — die christliche Religion, den Protestantismus — der Kompetenz der Religionswissenschaft, wenn man zunächst einmal annehmen will, die Religionswissenschaft habe die Gesamtheit aller empirischen Religionen ohne Ausnahme zum Gegenstand. Es leuchtet ein, daß eine solche Ausnahme begründet werden müßte. Der Anspruch der Theologie erstreckt sich nun aber noch weiter, wir haben im ersten Kapitel gesehen, daß die Theologie die Anregungen der religionswissenschaftlichen Arbeit selbst wieder energisch aufgegriffen hat und diese ganze Forschungsrichtung in ihr System einzubauen versucht hat. Es darf uns darum nicht verwundern, wenn wir vernehmen, daß die — christliche — Theologie sich als die Religionswissenschaft erklärt und das weitere Recht auf Bearbeitung auch der fremden Religionen für sich beansprucht. Die Möglichkeit und Berechtigung einer nicht theologischen Wissenschaft von der Religion wird dann entweder überhaupt bestritten oder aber ihre Kompetenz stark eingegrenzt. Im Ganzen

1) Sehr richtig sagt Tiele: „Es gibt ebensoviel Theologien als es ethische oder nach dem Urteil ihrer Bekenner geoffenbarte Religionen gibt, aber es gibt nur eine Religionswissenschaft" (a. a. O. S. 11).

wird die Theologie immer noch eher geneigt sein, in die Überlassung der fremden Religionserscheinungen zur Bearbeitung an die Religionswissenschaft zu willigen, als die eigene Religion zur teilweisen oder völligen Untersuchung einer Religionswissenschaft auszuliefern. Wo das letztere geschieht, wird sich von selbst ein Dualismus ergeben: die Religion wird alsdann einer doppelten Bearbeitung, durch die Theologie und die Religionswissenschaft, unterzogen. Denn es ist ja selbstverständlich, daß auch bei den weitgehendsten Zugeständnissen an die Religionswissenschaft die Theologie sich das Recht vorbehalten wird, die Resultate der religionswissenschaftlichen Forschung zur eigenen Verwendung (Vergleich, Maßstab, Stufenbildung) herzurichten und etwa unter „immanentem" Gesichtspunkt zu revidieren. Von den normativen Aufgaben der Theologie und ihrer Bearbeitung wird gleich noch zu reden sein.

Für die Auseinandersetzung mit der Theologie ist vor allem auf eine Scheidung der grundsätzlich-theoretischen von der praktisch-organisatorischen Behandlung der ganzen Frage zu dringen[1]. Was zunächst die erstere anlangt, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Selbständigkeit der Theologie durchaus zu Recht besteht. Wenn von der Seite mancher Religionsforscher die Meinung vertreten wird, die Theologie sei von rechts wegen der Religionswissenschaft einzugliedern, so müssen wir dieser Ansicht widersprechen. Sie ist selbstverständlich bei den Denkern, die die Religion als etwas Überwundenes oder zu Überwindendes betrachten. Die Einbeziehung der theologischen Arbeit in die religionswissenschaftliche ist für sie der erste Schritt auf dem Wege ihrer Aufhebung. Wer dagegen der Ansicht ist, daß es, *weil* Religion immer sein wird, auch immer Theologie wird geben müssen, der wird sich bald davon überzeugen, daß die Aufgabe, der Gegenstand und die Methode des Theologen so weit verschieden sind von denen des Religionsforschers[2], daß eine Einbeziehung der Theologie die Grundsätze der Religionswissenschaft sprengen müßte. Daß infolgedessen die Forderung, sie der Religionswissenschaft einzuverleiben, auch von seiten des Religionsforschers abgelehnt werden muß.

Es gibt *keine normative Religionswissenschaft*, es gibt nur Religionsphilosophie und Theologie.

---

1) *Tiele*, dem wir in vielem, was er zum Prinzipiellen beibringt, nur zustimmen können, trennt diese Gesichtspunkte nicht genügend. (Einl. S. 10ff.)

2) Auch für *Troeltsch* ist die Theologie „unter allen Umständen Streben nach normativen religiösen Erkenntnissen." (Die Absolut. d. Christentums, S. 11).

Mußte der weitgehende Anspruch der Religionswissenschaft, die Theologie sich einfach einzuverleiben, abgelehnt werden, so ist doch im Einzelnen zu prüfen, wie von dem Standpunkte unserer Wissenschaft aus die Aufgabe der theologischen Disziplin und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft sich gestalten[1].

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß für die systematisch-normative Begründung, Darstellung und Lehre einer Religion eine Glaubenslehre (Dogmatik) — als die Kerndisziplin der Theologie[2] — notwendig ist. Es erscheint ausgeschlossen, daß diese Aufgabe jemals von der Religionswissenschaft würde übernommen werden können. Gewiß, eine Darstellung der christlichen Religion ist unter religionswissenschaftlichem Gesichtspunkt nicht nur möglich, sondern sogar unbedingt erforderlich[3], aber die Religionswissenschaft arbeitet mit einer spezifischen Einklammerung, die eben von der Dogmatik niemals mitgemacht werden darf, wofern sie sich nicht selbst aufgeben will. So muß die christliche Dogmatik als theologische Disziplin christlich sein. Wir wenden uns ausdrücklich gegen die jüngst wieder, sogar von theologischer Seite, vertretene Anschauung, die Wissenschaft vom christlichen Glauben brauche oder dürfe nicht christlich sein, eine Wissenschaft vom christlichen Glauben brauche so wenig christlich zu sein wie die Wissenschaft vom Verbrechen verbrecherisch[4].

Die Frage, inwieweit eine solche Dogmatik Wissenschaft ist und sein soll, haben wir hier nicht zu diskutieren[5]. Ihr Grundsatz ist der Satz von der Wahrheit der (ihrer) Religion. Dieser Satz wird immer der erste und der letzte Satz aller Dogmatik sein müssen[6].

---

1) Vgl. für die Gruppierung der theol. Disziplinen: D. Wernle, a. a. O., und die entsprechenden theol. Handbücher und Enzyklopädien.

2) Als solche wird sie auch bei Nitzsch, Lehrb. d. ev. Dogm.[3] 1912, S. 18 bezeichnet.

3) Dieser Ansicht ist z. B. ein theologischer Forscher wie Jeremias, der deutlich feststellt: (Allgem. Rel. Gesch. S. 5): „Ich möchte aber ausdrücklich ausgesprochen haben, daß ich die Behandlung der christlichen Religion im Rahmen der allgemeinen Religion für durchaus berechtigt halte“.

4) So Pfister in seiner Programmschrift: Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben (1923) S. 13.

5) Sie ist es wohl soviel oder so wenig wie die Philosophie.

6) Über die Stellung und Aufgabe der Apologetik sagt Kaftan (Dogm. § 11): „Voraussetzung der Dogmatik ist die allgemeine Wahrheit und universale Bedeutung des (christlichen) Glaubens, welche darzutun Aufgabe der Apologetik ist, die Apologetik hat dem Dogma vorauszugehen. Die in der theologischen Überlieferung vorliegende Verbindung der apolog. und dogmat. Aufgabe steht nicht in Einklang mit der evangelischen Form des Christentums . . .“

Es ergibt sich daraus der eigentümliche Zirkel, daß die Glaubenslehre aufzuweisen hat die Wahrheit der Religion, von der sie selbst erst festzustellen hat, was sie denn sei und worin sie bestehe[1]. Das kann niemals auf dem Umwege über die religionsgeschichtliche Arbeit geschehen, wie die religionsgeschichtliche Schule geglaubt hat (Troeltsch, Wobbermin)[2]. Das haben die weiter „rechts" stehenden protestantischen Theologen richtig gesehen[3]. Die Glaubenslehre ist keine historische Disziplin, sondern eine normative, eine normierende[4]. Sie sagt, was sein soll. Damit ist der entscheidende Gegensatz gegen die religionswissenschaftliche Aufgabe bezeichnet, die eine rein erkennende ist. Die Glaubenslehre wird darum auch keineswegs ihr Hauptgewicht, wie es jetzt häufig geschieht, nach der Seite der Auseinandersetzung mit der Philosophie und den Wissenschaften zu legen haben, diese ist für sie ein wichtiges, aber doch sekundäres Problem; das erste muß die Begründung des eigenen Standpunktes[5] sein.

---

1) „Der Dogmatik haftet, von ihrer Entstehung an, daß sie neben der eigentlichen dogmatischen Aufgabe, die christliche Wahrheit darzulegen, eine zweite Aufgabe zu lösen hat, die apologetische, die darin besteht, die allgemeine Wahrheit der christlichen Erkenntnis darzutun. Diese ist als Erkenntnis objektiver Realitäten gemeint, die alle anerkennen sollten. Die Theologie hat die Aufgabe nachzuweisen, das sie das ist." Kaftan, a. a. O., § 11, S. 113; vgl. auch Nitzsch, a. a. O. § 1—7.

2) „Die spez. Eigenart der christlichen Religion ist — methodisch — selbst vom Standpunkt der allgemeinen Religionswissenschaft zu bestimmen." Wobbermin, Syst. Theol. I, S. 499. Troeltschs Plan einer „rel. gesch. Theologie" (Über historische und dogmatische Methode in der Theologie).

3) Über den normativen Charakter der Dogmatik vgl. Nitzsch, a. a. O. § 2, S. 8.

4) Vgl. etwa Ihmels, Zentralfragen der Dogmatik, bes. II, 2. Ähnlich der Standpunkt der neuen Ztsch. f. syst. Theol. (her. v. Stange).

5) „Die eigentliche Hauptaufgabe des evangelischen Dogmas besteht darin, die Erkenntnis darzulegen, die sich dem Glauben aus der Aneignung der von der Schrift bezeugten Gottesoffenbarung ergibt." (Kaftan, Dogm.). „Was der Dogmatiker will und wollen soll, erschöpft sich darin, daß er die gegebene Erkenntnis so scharf wie nur immer möglich erfaßt und so genau wie nur dann möglich darstellt. Sein Objekt ist die gegebene Erkenntnis, der Glaube, d. h. die Wahrheit, die der Glaube besitzt." (Ebd. S. 104).

Der katholische Dogmatiker Diekamp, Dogm. nach den Grundsätzen des hl. Thomas I, S. 8 definiert: Dogmatik sei „die allseitige systematische Behandlung der Offenbarungslehre," (die system. Darstellung der gesamten unmittelbar Gott selbst und sein Wirken betreffenden Wahrheiten der Offenbarung). Über Entwickelung der Dogmen vgl. dort S. 12ff.

Zu dieser Reihenfolge vgl. auch Nitzsch, a. a. O. über Zweck und Form der Dogmatik: „Es handelt sich dabei zuvörderst um Erhebung und Be-

In engem Zusammenhang mit der Glaubenslehre als der theoretischen stehen die praktischen Disziplinen der Theologie. Die Darlegung ihrer Aufgaben kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein[1], aber es wird schwerlich ein Mißverständnis darüber obwalten können, daß eine praktische Theologie niemals in den Kompetenzbereich der Religionswissenschaft würde fallen können. Wir sehen also: die prinzipielle Betrachtung zeigt uns die Notwendigkeit, die Selbständigkeit der Theologie neben der Religionswissenschaft anzuerkennen. Von den praktischen Gesichtspunkten wird also noch immer abgesehen. Anders liegt aber die Sache zweifellos bei den theologischen Disziplinen, die sich nicht einer solchen Sonderart erfreuen wie die, deren wir bisher gedacht haben: die biblischen (exeg.-krit. und Theologie des A.T. und N.T.) und die historischen Disziplinen[2]. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sie prinzipiell nach ebendenselben Grundsätzen und Methoden verfahren müssen und auch verfahren wie die entsprechenden profanen Wissenschaften: Philologie und Historie[3].

---

schreibung einer gegebenen Tatsache, nämlich des Kerns und Sinns der Christenheit; die Dogmatik soll ihn deuten, klären und zum Bewußtsein bringen. Das zweite ist dann die Verteidigung dieses Glaubens". (S. 4). — Ähnlich Reischle, Theol. u. Rel. Gesch. IV. Vorl.

1) Den Gegensatz, der zwischen der wissensch. theolog. Arbeit und der praktischen besteht — also den rein wissenschaftlichen (hist.-exeg.-syst.) Wiss. auf der einen Seite, den praktischen auf der andern, zwischen denen die Dogmatik eine seltsame Zwischenstellung einnimmt — (Nitzsch, a. a. O., S. 4) beleuchtet auch Troeltsch, bes. Rückblick, S. 198ff. (Ges. Schr. II u. ö.) und ohne daraus so radikale Konsequenzen zu ziehen wie F. Overbeck und nach ihm Bernoulli, vgl. des ersteren „Christlichkeit der modernen Theologie" (1873) und des letzteren „Über die kirchliche und die wissenschaftl. Methode in der Theologie" (1897).

2) Für sie gilt wirklich, was Harnack gesagt hat: „Nur nach einer und derselben Methode können Religionen studiert werden, nämlich der geschichtlichen, und diese läßt sich nicht willkürlich beschränken. Wie sie jede geistige Grenze überspringt, die man ihr ziehen will, so geht sie auch unerbittlich von einem verwandten Objekt zum andern über. Sie kennt nur Ketten, nicht isolierte Glieder. Eine besondere Methode aber, nach welcher die christliche Religion zu studieren ist im Unterschied von den andern, kennen wir nicht". Harnack, Die Aufgabe usw. S. 8.

3) „Die Theologie muß sich klipp und klar sagen, daß die Geschichte der Religion und so auch des Christentums nicht anders erforscht werden kann als die Geschichte irgend eines anderen Zweiges des Geisteslebens." (Wernle, a. a. O. S. 22.)

„Es gibt keine christliche oder biblische Methode, wo es eine solche gäbe, wäre es ein Zeichen .. unwissenschaftlichen Sinnes. Ein Erforscher des Lebens Jesu wird prinzipiell nach denselben Grundsätzen zu verfahren

Ihre Selbständigkeit gegenüber der Religionswissenschaft muß daher sehr viel schwerer zu begründen sein. In der Tat kann gegen eine Einordnung dieser Wissenschaften in den Rahmen der allgemeinen Religionswissenschaft wenig eingewendet werden. Hier aber läßt sich nun doch der praktische Gesichtspunkt geltend machen[1]. Ganz abgesehen vom Herkommen und von der geschichtlichen Entwicklung, ist ja selbstverständlich, daß die Theologie ein starkes Interesse daran haben muß, die Verbindung mit den Hilfsdisziplinen und mit dem historischen Zweig ihres Gebietes so eng als möglich zu gestalten.

Wie soll es nun aber die Religionswissenschaft, wenn sie einmal die Selbständigkeit der Theologie anerkennt, mit der Erforschung und Darstellung der christlichen Religion halten? Es kann natürlich nicht die Rede davon sein, daß sie grundsätzlich auf sie verzichtet; im Gegenteil, es scheint aus mancherlei Gründen nicht angängig, daß die Bearbeitung der christlichen Religion, der uns zweifellos am nächsten angehenden, der Religionswissenschaft vollständig entzogen wird[2]. Eine Mitarbeit an der geschichtlichen Erforschung des Christentums wird sich ohne weiteres ergeben. Die Grenzen werden hier natürlich schwer zu ziehen sein. So gewiß der Religionsforscher gehalten sein wird, sich immer wieder der Ergebnisse theologischer Arbeit zu bedienen — er wird es um so unbedenklicher tun dürfen, als die in Betracht kommenden Disziplinen, biblisch-kritische und historische, ja doch ausschließlich mit den allgemein historischen und philosophischen Methoden arbeiten (s. oben) —, so wird er, insbesondere wenn es sich darum handelt, religionssystematische Folgerungen und Erkenntnisse zu gewinnen, doch seinerseits eine Kontrolle und evtl. Nachprüfung der theologischen Befunde vornehmen müssen: das Gegenstück zu der oben erwähnten theologischen Kontrolle. Es ist ganz selbstverständlich, daß Dogmengeschichte und Kirchengeschichte eben doch ganz anders aussieht, wenn sie vom Theologen für den Theologen geschrieben ist, als wenn derselbe Stoff vom Religionsforscher bearbeitet wird. Das ist auch keine beklagenswerte Unvollkommenheit der theologischen

---

haben wie ein Cäsar- oder Plato- oder Rafaelforscher, bloß, daß er die Religion so gut verstehen muß, wie jener die Politik, die Philosophie und die Kunst." (a. a. O.)

1) So auch Reischle, Theol. u. Rel.Gesch. III. Vorles. S. 62f.

2) Für die Bedeutung des Christentums für die Rel.Wiss. vgl. Söderblom, Nat.Theol. Kap. VI, der allerdings die Rel.Wiss. ganz der Theologie eingliedern will.

Arbeit, wie seltsamerweise gerade viele Theologen meinen, sondern es ist notwendig so und gut so[1].

Hier müssen wir uns wirklich mit einem Dualismus abfinden. Die christliche Religion ist Objekt der Theologie und der Religionswissenschaft. Es ist kaum zu befürchten, daß es zu Schwierigkeiten und Differenzen kommt, wenn nur von beiden Seiten streng nach den eigenen Grundsätzen gearbeitet wird. Die Gesichtspunkte, unter denen die Arbeit erfolgt, sind eben doch so verschieden, daß es wirklich nicht zu schweren Mißverständnissen kommen dürfte[2].

So ergibt sich: Theologie und Religionswissenschaft arbeiten relativ getrennt nebeneinander. Das entspricht nicht nur der historischen Entwicklung und einem praktischen Bedürfnis, sondern die Trennung ist in den Sachen begründet[3].

Eine andere Frage wieder ist, was Theologie und Religionswissenschaft einander zu geben haben. Was zunächst die Bedeutung der Theologie für die Religionswissenschaft anlangt, so besteht sie wohl in erster Linie in der ungeheueren Materialbereicherung, die unsere Wissenschaft durch die theologische Arbeit erfahren hat und erfährt. Die eingehende, tiefgrabende und umfassende Arbeit, die die

---

1) Reischle sagt an der bezeichneten Stelle (S. 65 A. 1): Durch die rel. gesch. Methode im weiteren Sinne wird das Recht der exegetisch-historischen Theologie und ihrer theologischen Behandlungsweise nicht aufgehoben. Diese hat ihr Unterscheidungsmerkmal nicht darin, daß sie andere Mittel und Grundsätze der Forschung verwendete, sondern vielmehr in dem besonderen Interesse an dem zu behandelnden Gegenstande, der in seiner Bedeutung für das christliche und kirchliche Leben der Gegenwart aufgefaßt wird, in der Wertbeurteilung an einem klar bestimmten christlichen Maßstab, endlich in der Unterstellung des geschichtlich Gegebenen unter ein christliches Glaubensurteil, das freilich nicht als zwingendes Ergebnis der wissenschaftlichen Geschichtsforschung eingeführt werden darf.

2) Am ehesten wird die klassische Religionsforschung mit der neutestamentlichen Reibungsflächen haben (vgl. etwa in Feines Neutest.Theol. die Auseinandersetzung mit der philolog. Forschung), die semitische kommt mit der alttest. auch bisher schon im allgemeinen besser aus.

3) Für den Religionsforscher gilt Max Müllers Wort: Wer eine Religion kennt, kennt keine, — für den Theologen, cum grano salis verstanden, Harnacks Umkehrung: Wer die eine kennt, kennt alle. Der letztere darf ruhig von seiner eigenen Religion sagen, daß wer diese nicht kennt, keine kennt. (Harnack, a. a. O. S. 11). Damit soll natürlich nicht etwa geleugnet werden, daß das Studium der Religionsgeschichte außerordentlich fördersam, ja notwendig gerade für den Theologen ist. Vgl. im übrigen die sehr klaren und mit dem von uns im Text Ausgeführten übereinstimmenden Ausführungen Reischles, Theol. u. Religionsgesch. S. 45f.

Theologie in ihren systematischen, exegetischen und historischen Disziplinen leistet, stellt ein ganz einzigartiges Material zur Verfügung der Religionswissenschaft[1], und je tiefer eine Theologie überzeugt ist von der Besonderheit, Einzigkeit, Wahrheit und Schönheit ihrer Religion, umso bedeutungsvoller kann, was ihre Forscherarbeit fördert, als Dokument für die Religionswissenschaft sein. Wird diese die Resultate der systematisch-biblischen und historischen Arbeit — wie wir sahen, unter bestimmten Korrekturen — direkt übernehmen können, so werden die Aufstellungen der systematischen Theologie (Dogmatik) indirekt verwertet werden müssen. Die Förderung, die die Religionswissenschaft z. B. durch die Forschungen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Religionsgeschichte wie durch die Kirchengeschichte erfahren hat und erfährt, kann gar nicht hoch genug angeschlagen werden.

Umgekehrt darf, wie oft und vielleicht oft etwas zu stark betont worden ist, die Theologie recht viel von der Religionswissenschaft erwarten. Wir können hier natürlich nicht darauf ausgehen, genauer darzulegen, wie beschaffen nach unserer Meinung der Anteil sein wird, den die Religionswissenschaft der Theologie für ihren Aufbau liefern kann, denn natürlich wird das Maß dieses Beitrags je nach der Auffassung vom Wesen und den Aufgaben der Theologie verschieden, hoch oder niedrig, angesetzt werden. Dem hier eingenommenen Standpunkt würde etwa die Anschauung entsprechen, die sich eine starke materiale Bereicherung, Anregung und Weitung des Gesichtskreises, eine neue Freude an der eignen Religion durch die Arbeit der Religionswissenschaft für die Theologie verspricht[2]. Das Entscheidende ist jedenfalls, daß niemand aus der Religionsgeschichte den absoluten Wert und die Wahrheit seiner Religion entnehmen kann, das höchste, was sie ihm zeigen kann, ist die „Eminenz". Ihre Einzigartigkeit im Sinne einer Besonderheit kann so erwiesen werden, im Sinne der Absolutheit niemals[3]. Damit wird sowohl die

1) Diesen Gesichtspunkt betont Harnack, indem er die Bedeutung gerade der christlichen Religionsgeschichte für die Religionswissenschaft würdigt. (a. a. O. S. 13ff.)

2) Ähnlich Rade R.G.G. Art. Rel.Gesch. IV, 2185f. in seiner Polemik gegen Harnacks bekannte Schrift über die Aufgabe der theologischen Fakultäten.

3) „Und wie soll ich wissen, ob eine Religion die höchste ist, wenn ich sie nicht mit andern vergleiche?" Tiele a.a.O. S. 48 — Für die „Wahl" kann ein solcher Vergleich nicht den Ausschlag geben, aber er ist wichtig als Bestätigung und als Material für die Apologie für den Theologen.

Ansicht zurückgewiesen, die in der Religionswissenschaft lediglich einen Feind oder Konkurrenten der Theologie zu sehen imstande ist, von dem wenig zu erwarten sei, es sei denn allerhand Schlimmes, wie andererseits den Anschauungen entgegengetreten werden soll, die alles Heil für die Theologie von der religionswissenschaftlichen Arbeit erwarten.

Zusammenfassend: Die Aufgabe der Religionswissenschaft ist die Erforschung und Darstellung der empirischen Religionen. Sie ist also eine beschreibend-verstehende, keine normative Wissenschaft. Mit der historischen und systematischen Bearbeitung der konkreten Religionsbildungen ist ihre Aufgabe erfüllt. Von ihr eine Demonstration „der" irgendwie induktiv oder deduktiv zu gewinnenden Religion im idealen Sinne zu erwarten, ist ebenso falsch wie Richtlinien oder Hinweise für eine Stellungnahme in praktischer Hinsicht von ihr zu verlangen[1]. Die Philosophie und Theologie haben auch — normierenden, „prophetischen" Charakter, die Religionswissenschaft entbehrt dieses Charakters völlig. Als Wissenschaft hat sie voraussetzungslos zu arbeiten: d. h. sie hat sich auf die konkrete, von allen subjektiven (wertenden) Beimischungen und philosophischen Spekulationen nach Möglichkeit befreite Forschung zu beschränken und von aller ausdrücklichen Wertung in einem gleich noch zu besprechenden Sinne abzusehen. Über die persönliche Stellungnahme des Forschers ist damit nichts präjudiziert; so ist es gewiß denkbar, daß ein praktisch auf dem Boden einer empirischen Religion stehender Forscher religionswissenschaftlich in diesem strengeren Sinne — voraussetzungslos — arbeitet; die einzige Bedingung

---

1) In diesem Sinne äußert sich auch Tiele: „Sie (die Religionswissenschaft) maßt sich nicht an . . . , eine Religion zu schaffen, ebenso wenig als die Sprachwissenschaft nicht beabsichtigt oder dazu befähigt ist, neue Sprachen ins Leben zu rufen, neue Sprachgesetze zu erlassen oder bestehende Sprachen zu vernichten. Weder Sprachen noch Religionen werden von der Wissenschaft gebildet: ihr Leben und Sterben, ihr Wachstum und ihr Verfall vollziehen sich außerhalb derselben und folgen Gesetzen, welche sie nur aufspüren, nicht geben kann. Alles, was sie will, und wozu sie das Recht hat, ist, die Religion . . . . . einer unparteiischen Untersuchung zu unterziehen, um zu wissen, wie sie entsteht und wächst, was sie wesentlich ist, also um sie zu begreifen". Einleitung I S. 7. — Wenn derselbe Forscher dann aber kurz darauf schreibt: die Religionswissenschaft will wissen, was Religion ist und warum wir religiös sind, so ist das zweite Thema mindestens falsch formuliert. — Vgl. auch James, Die rel. Erfahrung [2], 1914 Kap. XIII und Söderblom, Nat.Theol. u. Rel.Gesch.

wäre nur, daß er das genügende Maß von Objektivität sich zutraute und auch wirklich besäße. Wie weit das mit seinem Standpunkt verträglich ist, ist eine Frage, die uns hier, die wir die Eignung zur religionswissenschaftlichen Arbeit vom religionswissenschaftlichen Standpunkt untersuchen, nichts angeht. Über Wesen und Grenzen der „Objektivität" wird im folgenden noch zu sprechen sein.

Es ist ja seltsam genug, daß über diesen rein empirischen Charakter der Religionswissenschaft überhaupt ein Zweifel herrschen kann. Daß jemand Religionswissenschaft treibt, um „die" wahre Religion kennen zu lernen, ist nur solange verständlich, als man überhaupt von dieser Wissenschaft eine Antwort auf die Frage nach der Geltung einer Religion verlangt.

Niemandem soll verboten werden, zu den Resultaten der Religionswissenschaft Stellung zu nehmen. Im Gegenteil, die Auseinandersetzung mit ihnen wird sich um so fruchtbarer und lebendiger gestalten, je stärker dabei der Standpunkt gewahrt bleibt. Nur gehört eine solche wertende Betrachtung nicht in die Wissenschaft, die höchstens nur für sie vorbereiten kann. Ebenso wie die eine Forderung abgelehnt werden muß, daß die Religionswissenschaft gleichsam als Krönung ihrer Arbeit zum Schluß die Preise verteile und ihr Urteil abgebe oder gar die persönliche Wertschätzung des Forschers zum Ausdruck kommen lasse, so muß die andere zurückgewiesen werden, die Vorbedingung zur religionswissenschaftlichen Arbeit sei die absolute Standpunktlosigkeit. Welche Voraussetzungen für die Arbeit an religionswissenschaftlichen Problemen erfüllt sein müssen, werden wir im folgenden untersuchen und dabei sehen, daß nichts weniger als Gleichgültigkeit, Skepsis oder Standpunktlosigkeit dazu befähigen. Aber man muß trennen können zwischen Arbeit und Predigt, zwischen Wissenschaft und Prophetie, zwischen Wissenschaft und Philosophie. Für die eigene Forschungsarbeit muß die strengste Sachlichkeit gefordert werden, wie sie sich in der Nutzung aller der Handhaben und Methoden äußert, die die allgemeine geisteswissenschaftliche und besonders die historische Forschung ausgebildet haben, um das höchstmögliche Maß von Objektivität zu erreichen. Wie stark Persönlichkeit, Individualität und Standpunkt in der Wahl des Objekts der Forschung beteiligt sind, werden wir noch sehen. Wir werden auch das Maß kennen lernen, in dem in der Darstellung und Schilderung diese positiven Faktoren zu ihrem Rechte kommen. Dazwischen aber liegt — als das Bereich strenger Wissenschaft — das Feld der Forschung.

Noch eins ist anzumerken. Die Erfüllung der Aufgaben der Religionswissenschaft, die ihr die Anerkennung ihrer Gleichberechtigung im Kreise der übrigen Geisteswissenschaften sichern wird, hängt ab von der Gestaltung des Verhältnisses des Religionsforschers zu seinem Objekt. Von ihm war schon häufig in dieser Arbeit die Rede. Vieles wird noch ergänzend zu sagen sein. Hier soll nur daran erinnert werden, daß, solange noch manche sog. Religionsforscher ihre Aufgabe darin sehen, die Sinnlosigkeit oder Unsinnigkeit des religiösen Ausdruckes zu behaupten, die „Überlegenheit" des wissenschaftlichen oder philosophischen Denkens über das religiöse zu beweisen, der Religionswissenschaft mit Recht kein Vertrauen wird entgegengebracht werden können[1]. Das Odium polemischer und destruktiver Absichten, das für viele die Religionswissenschaft noch besitzt, muß zerstreut werden.

So wird ebenfalls im Rahmen der „vorbereitenden" Arbeit für die religionswissenschaftliche Forschung eine wichtige Aufgabe sein, eine Kunde der „religiösen Sprache"[2] vorbereiten zu helfen, die auch dazu dienen wird, Mißverständnisse auszuschließen, durch Einzelforschung und Vergleich eine Art religiöser „Grammatik" zusammenzustellen. Von der Religionsphilosophie her wird diesem Unternehmen eine Theorie der Ausdrucksarten entgegenkommen, die die Arbeit auf empirischer Basis ergänzen wird[3]. So wenig die Grammatiken der Sprachen sich deduzieren lassen, so wenig ist das natürlich bei einer Kunde der religiösen Sprache möglich. Eine jede Religion entwickelt entsprechend dem Geiste, der sie beseelt, eine

---

1) „Ich gebe zu", schreibt Tiele, „daß viele, die sich als Vertreter der Religionswissenschaft gerierten, und viele, die ihnen zujauchzten, die Entrüstung, welche sie hervorriefen, sich selbst zuzuschreiben hatten, da sie Feinde der Religion waren, welche im Namen dessen, was sie als Wissenschaft und Philosophie zu bezeichnen beliebten, ihr Abbruch zu tun versuchten, und deren „Écrasez l'infame" die Schwachen erschreckte, die Gläubigen erzürnte." (a. a. O. S. 6.)

2) Mancherlei Hinweise finden sich für eine solche Unternehmung bei Scheler, wie überhaupt gegenwärtig als Reaktion auf die angleichende Methode der religionsgeschichtlichen Ära gerade in der systematischen Theologie und Religionspsychologie jetzt eine Wiederaufnahme der alten „reservierten" Termini aus der religiösen (und theologischen) Sprache zu beobachten ist. Sie hängt mit den oben erwähnten Bestrebungen der Autonomiebegründung zusammen.

3) Über religiösen Ausdruck, die Schwierigkeit seiner Erfassung und die Grade seiner Adäquatheit spricht Scholz a. a. O. S. 77ff. Vgl. auch Wobbermin, Syst. Theol. II, S. 18f.

mehr oder minder große Zahl von Bildern, begrifflichen und symbolischen Ausdrücken. (Wir brauchen das Wort „Ausdruck" hier in dem weiteren Sinne von „Form" [also z. B.: Mythologie, Ritus usw.], nicht in dem engeren: „Mittel der Verlautbarung und Verständigung".) Die Vergleichung wird dabei lehren, wie groß die Übereinstimmung ist. Aufmerksam geworden ist man schon auf die Sprache der Mystik, deren Dialekte überraschende Ähnlichkeiten und Analogien zeigen. An die Kunde der „Sprache" im engeren Sinn wird sich eine Lehre von den Handlungen und Begehungen schließen, die eine bestimmte religiöse Bedeutung, die Symbolwert haben[1]. Es erhellt ohne weiteres, wie groß die Bedeutung einer solchen Ausdruckskunde für das Verständnis und die Würdigung gerade religiösen Lebens von fremdem Charakter sein müßte, das zu interpretieren nun doch einmal die Aufgabe der Religionswissenschaft ist und bleiben wird.

Die ganze Fülle der konkreten Aufgaben aber wird sich der Religionswissenschaft erst, wenn sie sich einmal fest konstituiert haben wird, erschließen.

1) Sie würde dann wiederum die Grundlage für die Erforschung des Kultus, des Ritus, der Liturgie zu bilden haben.

## III. Die Einteilung der Religionswissenschaft.

Die Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft ist, so sahen wir, die Erforschung und Bearbeitung der empirischen Religionen durch alle Zeiten und über alle Länder hinweg nach systematischen und historischen Gesichtspunkten. Nachdem wir im vorigen Kapitel die Themenstellung unserer Wissenschaft einigermaßen klar herausgearbeitet und eine Anzahl anderer, falscher oder gefährlicher, Fragestellungen zurückgewiesen haben, gehen wir nun daran, zu zeigen, wie sich denn dieses Thema des näheren differenziert.

Das erste muß die säuberliche methodische Trennung von religionsgeschichtlicher und systematischer Arbeit sein. Ihre Begründung und Durchführung soll das fünfte Kapitel bieten. Hier wird diese Scheidung zunächst einmal gefordert.

Die allgemeine Religionswissenschaft zerfällt also in Religionsgeschichte und systematische Religionswissenschaft. Das sind die beiden Hauptdisziplinen unserer Wissenschaft.

Betrachten wir zunächst den Aufbau der Religionsgeschichte. Ihr Thema ist, das Werden der Religionen, ihre Entwicklung zu erforschen und darzustellen[1]. Es ist notwendig, diese Aufgabe einmal klar und deutlich zu erkennen; der Begriff der reinen Religionsgeschichte ist bisher infolge der üblichen Vermischung mit systematischen Aufgaben kaum richtig zur Geltung gekommen. — Man spricht nun vielfach von allgemeiner Religionsgeschichte. Damit kann zweierlei gemeint sein: einmal das Ziel, die Tendenz auf Vollständigkeit[2]; alle empirischen Religionen sollen in den Bereich der

1) „Darstellung der Religionen der Menschheit nach ihrem Wesen und ihrer Entwickelung", so formuliert Jeremias, a. a. O. S. 1 die Aufgabe.

2) In dem Artikel Religionsgeschichte im Sammelwerk R.G.G. IV, 2184 heißt es: „Religion ist die Wissenschaft von der Mannigfaltigkeit der Religionen, „allgemein", was gern hinzugefügt wird, verspricht Vollständigkeit in der Aufsuchung und Darstellung ihrer Erscheinungsformen. Da diese als Ziel selbstverständlich, als Ergebnis schwer erreichbar ist, läßt man es besser weg". — In etwas anderem Sinne spricht Söderblom, Nat.Theol. Kap. VI von „allgemeiner" und „spezieller" Religionsgeschichte.

Forschung einbezogen werden, oder aber man meint damit Versuche zu einer Konstruktion der Religionsgeschichte, durch die ihre Einheit hergestellt wird. Wo von allgemeiner Religionsgeschichte in dem ersteren Sinne, also zur Betonung des Gegensatzes gegen eine spezielle — die indische oder griechische — gesprochen wird, ist gegen diesen Ausdruck nichts einzuwenden. Es entspricht den Bezeichnungen in den parallelen Wissenschaften, wo man auch von allgemeiner Rechts-, Kunst- oder Wirtschaftsgeschichte spricht. Wie steht es nun aber im zweiten Falle? Ist eine solche konstruktive Behandlung der Religionsgeschichte überhaupt noch denkbar, und wenn ja, ist sie im Rahmen der allgemeinen Religionswissenschaft durchführbar? Oder gehört sie vielleicht bereits in die Religionsphilosophie hinein? Früher waren derartige Gesamtkonstruktionen, durch die man zu einer einigermaßen zusammenhängenden Religionsgeschichte kam, bekanntlich sehr beliebt[1]. Ihre Anfänge reichen bis in die älteste Geschichte des Christentums zurück, streckenweise fällt ihre Geschichte mit der der Geschichtsschreibung und der Geschichtsphilosophie[2] überhaupt zusammen[3]. Lange Zeit hindurch war die Geschichtsschreibung noch eine, historia sacra, die Religionsgeschichte Heilsgeschichte. Die gesamte Geschichte wurde unter teleologischem Gesichtspunkt betrachtet. Diese Anschauungsweise behielt man auch nach der Säkularisierung der Religionsgeschichte zunächst bei[4]. Das 18. Jahrhundert mit seinem regen religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Interesse kultivierte überhaupt die Beschäfti-

---

1) Vgl. für das Folgende vor allem die historischen Arbeiten Troeltschs, ferner Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengesch. 1910, der allerdings Religionsgeschichte und Kirchengeschichte prinzipiell gleichsetzt (S. 1), ein Verfahren, dessen Fehler wir oben dargelegt haben, Pfleiderer, Gesch. der Religionsphilos., Pinard, a. a. O. bes. Kap. V, Jordan a. a. O. und Fueter, Geschichte der Historiographie.

2) Vgl. den Überblick bei Bernheim, a. a. O. S. 685—749 und die allgemeinen Orientierungen bei Troeltsch, Historismus, Kap. I, 2.

3) Vgl. jetzt (neben seinen älteren) Arbeiten Diltheys Das 18. Jahrh. und die geschichtl. Welt 1901; Völker, Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärungszeit 1921. Pinard wird der Bedeutung der Aufklärung für die Religionswissenschaft — was wohl mit seinem konfessionellen Standpunkt zusammenhängt — nicht gerecht. Im übrigen bei ihm viel Material zum Studium der französ. Aufklärung und ihrer rel.-wiss. Arbeit.

4) Die Reaktion gegen die rein theologische Arbeit zeigt sich in der Religionsgeschichte in dem Rückschlag, den die geschichtsphilosophische Betrachtungsweise dagegen darstellt: in Voltaire, Lessing, Herder etwa verkörpert sie sich.

gung mit der Religionsgeschichte[1]. Während von seiten der Philosophen mit Vorliebe die konstruktive Behandlung der Religionsgeschichte gepflegt wurde[2], entstand jetzt besonders im Zusammenhang mit der mächtig aufblühenden Kirchenhistorie die eigentlich positive Religionswissenschaft[3]. Vorläufer bereiteten die Bahn[4]. Beide Richtungen kreuzten und vereinigten sich in Herder[5], dem genialen Mann, den wir, wenn irgend einen, den Winckelmann unserer Wissenschaft nennen dürfen. Die konstruktive Auffassung der Religionsgeschichte erreichte alsdann ihren Höhepunkt in Hegels[6] genialem System, das wie kein anderes Nutzen und Nachteil der spekulativen Betrachtung der Dinge zeigt. Von den in seiner Religionsphilosophie

1) Köhler, a. a. O. S. 18ff. Völker, a. a. O., siehe besonders die Hinweise auf Mosheim und auf die rel.wiss. Zeitschriften des 18. Jahrh. S. 42 u. ö. Hardy, Arch. f. Rel.Wiss. IV S. 63ff.

2) Der erste, der dem konstruktiven Prinzip einen anderen Gesichtspunkt gegenüberstellte, war Erasmus, „Erasmus hat ferner den Blick geschärft für die historische Kritik, und auch sie ist Voraussetzung gewesen für die Zerbrechung der vorgefaßten Meinung von der Geschichte, wie sie die Ideenlehre mit sich brachte, nach der ja die Geschichte so verlaufen mußte, wie die Idee es fordert". Köhler, a. a. O. S. 18.

3) Seit dem 18. Jahrhundert erst kann man überhaupt von Religionsgeschichte sprechen. Werke wie die von J. Spencer, Calmet, Roß u. a. sind mehr theologische Kommentare zum A. und N. T. oder aber Kuriositätensammlungen. Entscheidend war jedenfalls der Schritt Erasmus', dem darin Seb. Frank und vor allem Arnold folgten, (Köhler a. a. O. S. 19ff.) gewesen: die Geschichte der Ketzer und Häretiker in die Betrachtung aufzunehmen; durch ihn wurde die Arbeit der Göttinger erst möglich, die dann, ein Mosheim (über ihn: Heussi, J. L. Mosheim 1906), Meiners (Wenzel, M. als Rel.Historiker 1917), prinzipiell Religionsgeschichte trieben, d. h. außerchristliche Religionsgeschichte. — Eine andere Linie führt von den Socinianern (dazu Dilthey, Das nat. System, W. W. II S. 129ff.) und dem Heptaplomeres Bodins über Dupuis und andere Aufklärer weiter. Einschnitte bezeichnen — seit dem 16. Jahrh. — immer die Entdeckungen.

4) Hume muß hier natürlich in erster Linie genannt werden, dann aber vor allem Herder, dessen Bedeutung für die Religionswissenschaft noch nicht genug gewürdigt worden ist.

5) Burckhardt, Die Anfänge e. geschichtl. Fundamentierung der Rel. Philos. 1908 (leider nicht weitergeführt als Teil I). Viel Material in Hayms großer Biographie (1877—1885), auch bei Stephan, Herder in Bückeburg usw. 1905. — Vgl. aber auch das oberflächliche Urteil bei Jordan (a. a. O. S. 141f.), das übrigens charakteristisch für dessen Einschätzung der deutschen Rel.Wiss. ist. (Vgl. S. 143 u. 512).

6) Die Bedeutung Hegels für die Religionswissenschaft verdiente eine monographische Behandlung, die besonders durch Diltheys Arbeiten zu seiner Jugendgeschichte nahegelegt wird. (Ges. Schriften Bd. IV.)

entwickelten spekulativen Ideen haben denn auch bis zur Gegenwart solche Universalkonstruktionen gezehrt[1], wie sie, um nur die einigermaßen originellen zu nennen, vor allem Ed. v. Hartmann[2], Dorner[3] und Pfleiderer[4] unternommen haben. Während in der Kirchengeschichte dieser spekulativen Methode noch ein besonderer Triumph in der Kirchengeschichtsschreibung F. Chr. Baurs[5] beschieden war, haben sich in der eigentlichen Religionsgeschichte, die sich dann vor allem durch das Wirken Max Müllers[6] immer mehr zur selbständigen Wissenschaft ausbildete und stärker von der Religionsphilosophie zu emanzipieren begann[7], keine größeren selbständigen Versuche in dieser Richtung mehr hervorgewagt[8]. Die Religionsphilosophie übernahm es, gleichsam dafür zu sorgen, daß das über die Einzelreligionen Erarbeitete in Zusammenhang gebracht und unter teleologischem Gesichtspunkt begriffen wurde. Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung sind dann im weiteren Verlauf des Jahrhunderts be-

1) Unter den sich besonders streng an Hegel anschliessenden ist besonders Vatkes rel.phil. Konstruktion infolge ihres Materialreichtums hervorzuheben. (Rel.Phil. 1888.) Vgl. auch die Bemerkung über Vatkes geistesgeschichtliche Stellung bei Rothacker, a. a. O. S. 20f. Im übrigen geht Troeltsch allen diesen Spuren sorgfältig nach.

2) Vgl. seine Religionsphilosophie: Das rel. Bew. der Menschheit im Stufengang s. Entwickl.[3] 1906; Die Religion des Geistes [3]1907.

3) Dorners Religionsphilosophie: vgl. vor allem den Grundriß d. Rel.-Phil. 1903 und die Grundprobleme d. Rel.Phil. 1903.

4) Rel.Phil. auf gesch. Grundlage [3]1896.

5) Vgl. vor allem seine Epochen der Kirchengeschichtsschreibung 1852, aber natürlich auch die Symbolik (1824f.), die Gnosis (1835) u. a. Schriften. Dazu Dilthey, F. C. Baur, Ges. Schriften, Bd. IV; Köhler, Idee und Persönlichkeit, S. 32ff., S. 76.

6) Max Müller: R.G.G. IV, 552ff.; Pinard, a. a. O. S. 329ff.; Jordan, a. a. O., S. 169; 381; 521 usw.

7) „Niemand hat größere Ansprüche darauf, als erster Urheber dieses Baues zu gelten, als F. Max Müller, der anerkannte Meisterschaft in einem bestimmten Zweig dieser Studien mit vielseitiger Kenntnis der anderen Teile, gediegene Gelehrsamkeit mit glänzender schriftstellerischer Begabung in sich vereinigte. Er zeichnete in seiner „Introduction" der Religionswissenschaft ihre Wege und faßte in den Gifford Lectures seine Ergebnisse systematisch zusammen. Er war der erste, der weite Kreise von der Bedeutung dieser Wissenschaft überzeugte, und er wußte die besten Orientalisten Europas zu einem Unternehmen zu vereinigen, durch welches die „Sacred Books of the East" in Übersetzung zugänglich gemacht werden." Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch[3], I, S. 4. Vgl. auch Kap. 1.

8) Max Müller selbst war durch Schelling stark angeregt, hat aber auf größere Versuche konstruktiver Art verzichtet.

kanntlich noch energischer von der Spekulation abgerückt und haben auf Konstruktionen universalerer Natur nahezu ganz verzichtet[1]. Die großen Werke von Harnack, Loofs, Seeberg und Schubert sind dafür charakteristisch. In jüngster Zeit hat sich dagegen wieder eine Bewegung bemerkbar gemacht, für die Köhlers Ruf nach einer Philosophie der Kirchengeschichte[2] kennzeichnend ist[3]. Auch die religionswissenschaftliche Arbeit zeigt heute eine starke Abneigung gegen alles weiter Ausholende, Konstruktive: man hält sich streng an die Erforschung einzelner Religionen und besonderer Teilgebiete und Probleme[4]. Die Versuche, eine allgemeine Religionsgeschichte im konstruktiven Sinne zu entwerfen, stammen denn auch erst durchweg von „Außenseitern"[5]. Immerhin muß man scheiden zwischen einem Beginnen, das auf Konstruktion universaler Zusammenhänge gerichtet ist, und Versuchen, die leitende Ideen, Prinzipien etc. herausarbeiten wollen. Letzteres ist im empirisch historischen Rahmen sehr wohl möglich, ja, wie noch zu zeigen sein wird, sogar notwendig. Eine universale Konstruktion auch nur eines einzelnen Geistesgebietes aber wird niemals auf empirischer Basis möglich sein, sondern immer nur von bestimmten geschichtsphilosophischen Überzeugungen aus unternommen werden können[6]. Das nachgewiesen zu haben ist ein großes Verdienst der Troeltsch'schen Arbeiten über die Historismusprobleme. Damit ergibt sich uns, daß die Konstruktion einer universalen Religionsgeschichte notwendig spekulativ verfahren muß, — daß sie daher

1) Eine Entwickelung, auf die Troeltsch, „Historismus" S. 649, besonders aufmerksam macht.

2) a. a. O. S. 56ff.

3) Auch O. Pfister gehört hierher. Vgl. seine Kritik der Dogmengeschichte, a. a. O., S. 41ff.

4) Typisch ist dafür die „Religionsphilologie" in der klassischen Religionsforschung, aber auch sonst.

5) Spengler verzichtet zwar auf eine einheitliche Konstruktion der gesamten Rel.Gesch., strebt aber doch zur Durchdringung des Stoffs mit der Idee. Konstruktiver ist Zieglers Gestaltwandel der Götter (1920), eine beachtliche, stark von Ed. v. Hartmann beeinflußte Religions-Geschichte.

6) Schon das Nebeneinanderleben der Religionen macht eine Zusammenfassung zu einer kontinuierlichen Entwickelung eigentlich unmöglich. Hegel hat diese Schwierigkeit nur durch gewaltsame Konstruktionen überwinden können. Tiele spricht von Richtungen der Entwickelung (vgl. a. a. O. Kap. II S. 50 u. Kap. 6): „Nicht immer . . . geht eine Religionsform völlig in eine einzelne andere über, sondern es entstehen aus ihr gleichzeitig oder nacheinander verschiedene neue Formen, die sich dann bisweilen jahrhundertelang unabhängig von und neben einander entwickeln". Er nennt das auch „Divergenz der religiösen Entwicklung". (S. 130).

nicht eine Aufgabe der Religionswissenschaft sein kann[1], deren Charakter empirisch ist[2]. Die empirische Religionswissenschaft soll nicht die Frage nach dem Recht solcher Konstruktionen stellen, höchstens die in Betracht kommenden Möglichkeiten aufzuweisen, nicht aber sich positiv oder negativ zu entscheiden oder sich gar in der einen oder anderen Richtung zu versuchen[3].

Die Entwicklung der Religionen soll erforscht werden[4]. Damit

---

1) Das ist nicht klar genug betont in den sonst sehr lehrreichen und beherzigenswerten Ausführungen von Hackmann, Allgem. Religionsgeschichte (Nieuw Theologisch Tydschrift 1919), der die Mängel aufweist, an denen die Religionsgeschichte leidet, (sie sei eigentlich nur Inventuraufnahme, Einzelforschung), der aber selbst nicht ganz deutlich sagt, wie die „allgemeine Religionsgeschichte" aussehen soll. Für die religionsgeschichtliche Behandlung der einzelnen Religionen gibt er sehr bedeutsame Hinweise.

2) Die Historiker sprechen vielfach sogar der Religionsphilosophie das Recht zu solchen Konstruktionen ab. (Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. II, 1, S. 182). Ich würde auch einer im philosophischen Rahmen zu entwerfenden Gesamtkonstruktion keinen besondern Wert beimessen.

3) Hardy bezeichnet den Einsatzpunkt für die religionsgeschichtliche Forschung wie folgt: „Das religionsgeschichtliche Material reicht selbst hinwieder soweit, als die Überlieferung reicht, welche uns vom Vergangenen Kunde bringt. An dem Punkte, wo die Überlieferung abbricht, hört für uns die Geschichte auf. . . . Jenseits des Terminus, von dem aus es an sich gestattet wäre, die Geschichte zu datieren, und den wir mit dem Beginn der Tradition zusammen fallen lassen, verlieren wir uns in die prähistorischen Zeiten. Das Material, welches diese für die Religionsforschung liefern, muß daher vom eigentlich religionsgeschichtlichen unterschieden werden". Hardy, Arch. f. R.W., S. 22f. Vgl. auch unten Kap. III, S. 94 A. S.

4) Vgl. für das Theoretische auch die Untersuchungen Kruegers über „Entwickelungspsychologie" (1915). Mit ihm sind wir von der Notwendigkeit psychologischer Durchdringung der geisteswissenschaftlichen Einzelarbeit überzeugt. Mit ihm sind wir einig in der Ablehnung des Historismus. Wir können aber nicht mit ihm vorwiegend von der Psychologie den Aufschluß und die Vertiefung erwarten, die der geisteswissenschaftlichen Forschung nottut. Vgl. auch die Auseinandersetzung im Anhang. Die von uns befürwortete Systematik arbeitet nicht nur oder nur vorwiegend psychologisch, die von uns geforderte „objektive" Deutung ist ihr sogar entgegengesetzt. — Als Merkmale des wissenschaftlichen Entwickelungsbegriffs führt Krueger an: 1. die Stetigkeit der fraglichen Veränderungen, 2. ihr Eingeschlossensein in ein relativ einheitliches Ganzes, 3. Entwickelungsgesetzlichkeit (S. 33, S. 167f.). Alle drei Momente müssen in der religionswissenschaftlichen, geschichtlichen Arbeit ihre Berücksichtigung finden. Immerhin möchten wir doch die Entwicklung nicht der psychologischen Untersuchung allein ausliefern, sondern halten dafür, daß die innere Logik des Werdens anerkannt werde und zu ihrem Recht komme. (Vgl. die Ausführungen des Anh.) — Vgl. übrigens Rothacker, Über die Möglichkeit und den Ertrag einer genet. Geschichtsschreibung 1912.

ist nicht die Beschäftigung mit den Anfängen der Religion im Sinne der religionsphilosophischen Ursprungsfrage gemeint[1], sondern es handelt sich um die Rekonstruktion des historischen Entwicklungsganges der Religionen[2]. Nicht die Entwicklung der Religion interessiert den Religionsforscher in erster Linie, sondern das Werden der Religionen[3]. Diese Vermischung hat ihren Ursprung in Schleiermacherschen Gedankengängen. Bei ihm, dem genialen Förderer der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie zugleich, wird theoretisch und praktisch beides immer wieder durcheinandergeschoben. Wie ihm die empirischen Religionen, ihre Entwicklung und ihre Unterschiede, die ihn doch aufs stärkste interessierten, immer wieder verblassen, wenn er auf „die" Religion zu sprechen kommt[4], so haben seine Nachfolger bis auf Troeltsch und Wobbermin immer wieder der „Religionswissenschaft" die Aufgabe gestellt, diese Religion herauszuarbeiten[5]. Die Religionsgeschichte taugt ihnen nur,

---

1) Auch von Entwickelung im Sinne der Transformation soll nicht die Rede sein. Die „Entwickelung" von etwas, was noch nicht Religion ist, zu Religion und die einer Religion zu etwas, was nicht Religion ist, zu untersuchen, fällt nicht in den Rahmen der Religionswissenschaft. Vgl. Tiele, a. a. O., I, S. 26ff. Vgl. auch die Ausführungen Ottos (Das Heilige Kap. 14 „Entwicklungen", bes. auch in der Kritik Wundts). Gerade bezüglich der Entwicklung der Stufen des Numinosen bleiben allerdings noch manche Fragen offen.

2) Bernheim, a. a. O., S. 10ff. u. ö. Söderblom unterscheidet drei Hauptwege, auf denen „die Religion zu einer Geschichte wird". Der erste Weg ist die allmähliche kulturelle, ökonomische und politische Entwickelung des Volkes, die auch die Entwickelung der Religionen einigermaßen in sich begreife. Das Charakteristische der zweiten liege in der Sonderstellung eines gewissen Religionstypus gegenüber der menschlichen Gesellschaft, und der dritte liegt im Wirken prophetischer Persönlichkeiten. (Nat. Theol. u. Rel.-Gesch. a. a. O. S. 11).

3) Über die Fortschrittsidee und den Gedanken der Vervollkommnung „der" Religion vgl. unten. Der Philosoph mag sagen: „Die Religionen sterben, die Religion stirbt nicht". Der Religionsforscher ist von sich zu solchen Sätzen nicht befugt. Vgl. für den rel. phil. Standpunkt die Darlegungen Siebecks, a. a. O. Kap. II.

4) Vgl. vor allem die Reden über die Religion.

5) „Denn wenn nach Schleiermachers bekanntem Wort", schreibt Wobbermin (Syst. Theol. II, S. 2), „Millionen mit den Umhüllungen gegaukelt haben, mit denen die Religion aus Herablassung sich willig umhängen ließ, dann ist naturgemäß die erste und wichtigste Aufgabe aller wissenschaftlichen Beschäftigungen mit der Religion die, jene Umhüllungen als solche zu erkennen und aus ihnen die Religion in ihrem religiösen Eigenbestand herauszuheben."

soweit sie dieses Ziel verfolgt. Wir befinden uns hier aber auch im Gegensatz zu einem Religionsforscher wie Tiele, der in einem Kapitel seiner „Einleitung in die Religionswissenschaft", das überschrieben ist: „Begriff der Entwicklung der Religion", ausdrücklich feststellt: „Mit Entwicklung der Religion ist daher nicht gemeint, daß die Religion sich hier und da in der einen oder anderen Form zeitweilig entwickelt, sondern daß die Religion im Unterschied von den Gestalten, in denen sie sich offenbart, sich in der Menschheit fortwährend entwickelt". „Die Entwicklung der Religion" — und hier wird der Unterschied ganz klar — „kann man umschreiben als besser die Entwicklung der religiösen Idee in der Geschichte, aber noch als die Entwicklung des religiösen Menschen oder der Menschheit, insofern sie von Natur religiös ist" [1]. Nach dieser Anschauung kann man nicht sagen, daß die religiösen Vorstellungen oder Lehren, Handlungen oder Kulte sich entwickeln: sie erneuern sich, modifizieren sich. Das sei aber kein unbewußtes Wachstum, „es geschieht vorsätzlich und mit vollem Bewußtsein" [2]. Darum sind diese Veränderungen, welche vollkommen bewußt geschehen, nicht die Entwicklung selbst, sondern die Folge derselben und werden durch sie befördert [3]. Gegen diese Auffassung ist zunächst zu erinnern, daß keineswegs die Veränderungen in der objektiven Religion durch Vorsatz oder mit Bewußtsein des Urhebers sich vollziehen [4]. Das ist eine durchaus rationalistische Vorstellung, die besonders auf dem Gebiet der Religionswissenschaft befremdend wirken muß. Wenn irgend wo, so spielen hier die im Verborgenen und in der Tiefe, im Einzelnen und in der Volksseele wirkenden Mächte eine Rolle, wenn irgendwo, so gilt im Bereich der religiösen Formen das „Was er webt, weiß kein Weber". Gerade die großen Persönlichkeiten, die in der Religion eine so mächtige Rolle spielen, sind nach ihrem eigenen Zeugnis Werkzeuge, oft kaum um das fragend oder wissend, was sie taten. Die Formen im Zusammenhang mit ihrem jeweiligen Mittelpunkt zu erforschen, ist die Aufgabe des Religionshistorikers, der mehr will als die Veränderung der Formen studieren. Ja, auch die

1) a. a. O. S. 30, vgl. auch die Formulierung S. 31. Hier steht eben die Entwickelung durchaus im Dienst der theologisch gemeinten Universal-Konstruktion. Es heißt am gleichen Ort wenig später einschränkend: Das ist freilich eine Theorie, die sich aber auf die Resultate der historischen Forschung stützt, eine Hypothese, wenn Sie wollen, aber eine von denen, die man so treffend Arbeitshypothesen genannt hat, weil sie die Richtung unserer Untersuchung bestimmen.

2) S. 31. 3) S. 32. 4) Siehe unten Kap. V und Anhang.

Fortentwicklung der objektiven Religion, ist, so möchten wir im Gegensatz zu Tiele glauben, ein grundwichtiges Objekt der religionsgeschichtlichen Forschung. Die religionsgeschichtliche Forschung hat eine schöne Aufgabe darin, die Kluft zu überbrücken, die heute mehr denn je klafft zwischen einer Forschungsweise, die einseitig dem Studium der Geschichte der Formen und Ideen zugewandt ist, und der anderen, die ausschließlich die Gesinnung und ihre Veränderungen, das Psychologische oder aber die philosophische Frage nach der Religion interessiert. Andere Wissenschaften haben übrigens dieselben Einseitigkeiten zu überwinden. Jedenfalls aber ist nicht die Erforschung oder Konstruktion der Seelengeschichte des religiösen Menschen die Hauptaufgabe für den Religionshistoriker, sondern die Bearbeitung der Entwicklung der einzelnen Religionen und Religionsformen.

Die Entwicklung der Religionen vermag nur zu verstehen, wer mehr kann als Veränderungen registrieren, sei es im Äußeren, sei es im Inneren, wer mit dem feinen Organ des geborenen Historikers dem Werden einer individuellen Erscheinung nachzugehen vermag, dem Werden der Individuen, der objektiven Formen oder der Völker, wer die Gesetze erahnt, nach denen die Dialektik des Werdens sich vollzieht, einer allgemeinen Gesetzlichkeit sich unterordnend und doch einem individuellen Gesetze folgend[1]. Gewiß, die Religionsgeschichte hat es nur mit konkreten historischen Gebilden zu tun, aber das Werden dieser individuellen Erscheinungen wird nur verstehen, wer bereits durch die Erfahrung ein allgemeines Wissen um das Werden geistiger Wesenheiten sich erworben hat. Daraus folgt nicht, wie Tiele meint, daß die Religionsgeschichte nur die Entwicklung „der" Religion interessieren müsse — als das, was hinter dem, wie er glaubt, minder Wichtigen stetig sich fort entwickelt —, sondern gerade das Werden und Vergehen, die Blüte und der Verfall dieser vergänglichen, empirischen Erscheinungen ist ihr das Wichtige.

Die Religionsgeschichte erforscht also das Werden der Religionen. Ja, wie ist es denn aber, wenn der Gedanke einer konstruktiven allgemeinen Religionsgeschichte abgewiesen ist, möglich, das noch zu tun? Muß nicht, wo man mehr will als ein Aneinanderreihen von

---

1) Krueger, a. a. O. S. 168: „Daß solche Struktur- oder Entwicklungsgesetzlichkeit alle, auch die kompliziertesten Lebensvorgänge, etwa die Religionsgeschichte, beherrscht, wird bei ihrer wissenschaftlich genetischen Erforschung jederzeit vorausgesetzt". — Vgl. auch die unten Kap. V angeführten Stellen bei Tiele und Hardy.

Daten, als Mosaikarbeit, eine Einheit vorhanden sein, ein Mittelpunkt, von dem aus die Darstellung fortgeht, um den sie geordnet ist? Früher, in der konstruktiven Epoche, war das „die Religion", die sich entwickelte, und deren Höhepunkt in der Vergangenheit oder gar in der Zukunft lag, jedenfalls aber zu bestimmen war[1]. Auf diesen Höhepunkt, die absolute Religion, zielt die Entwicklung der Religionen hin, auf sie war infolgedessen die Darstellung der Religionsgeschichte hingerichtet[2]. Heute liegen die Verhältnisse anders. Die gewaltige Konstruktion Hegels läßt sich auch mit den inzwischen von seinen Nachfolgern angebrachten Änderungen nicht mehr aufrecht erhalten[3]. Das Material ist unendlich gewachsen, der Gesichtskreis des Religionsforschers seitdem unaufhörlich erweitert worden. Es erscheint heute undenkbar, mit den wenigen oft stark schematischen Kategorien, die der große Philosoph aufgestellt hat, die Fülle der Erscheinungen zu bändigen. Aber auch der besonders von den Ethnologen[4] immer wieder unternommene Versuch im Anschluß an Comte und Spencer, nur „empirischer" noch das Schema der Religionsentwicklung zu skizzieren, ist trotz aller Fortschritte, die die neueren Korrekturen an den alten Vorlagen angebracht haben, doch von vorneherein zum Scheitern verurteilt. Erinnern wir uns doch an das Schicksal, das das großzügigste dieser Unternehmen, Wundts

1) Vgl. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums.

2) Während die spezifisch „theologische" Rel.Gesch. — also etwa die streng christliche oder islamische — diesen Höhepunkt in der Stiftung ihrer Religion erblickt und nur ein mehr oder weniger starker Nebenakzent auf den Punkt in der Zukunft fällt, der die Vollendung bringt, verlegen etwa Hegel oder v. Hartmann den entscheidenden Punkt in die Zukunft, wodurch sich natürlicherweise eine wesentliche Umgestaltung in der Auffassung der Rel.Gesch. ergeben muß. Im Gegensatz zum „absoluten Relativismus", der diesen beiden Möglichkeiten gegenübertritt, will der „relative Relativismus" auf Ordnungsprinzipien und Ideendurchdringung nicht verzichten, aber auch die Gewaltsamkeiten und den „Perspektivismus" der beiden erstgenannten Auffassungen vermeiden: er ist „zentralistisch", aber „pluralistisch".

3) Über universalhistorische Konstruktionen nach Hegel, (Comte u. a.) vgl. Troeltsch, Über den historischen Entwickelungsbegriff und die Univ. Geschichte. (Ges. Schr. III., III.)

4) Für die Bearbeitung einzelner Religionen der Naturvölker und niederen Kulturvölker ist ja überhaupt Geschichte nur in beschränktem Maße möglich (vorhanden ist natürlich geschichtliche Entwicklung, aber sie ist schwer faßbar). So R. M. Meyer sogar für die Germanische Rel.Gesch. (a. a. O. Einl.) Vgl. immerhin Frobenius Forschungen über die Entwicklung der afrikanischen Religionen. Die australische Religionsgeschichte muß schon sehr stark mit theoretischen Konstruktionen arbeiten.

Entwicklungskonstruktion, gehabt hat: zunächst wurde eine Grundannahme, die animistische Theorie, als unbegründet, ja als falsch erkannt und fallen gelassen. So verschieden eingestellte Forscher wie Söderblom, Otto, P. Schmidt und Beth konnten Fehler Wundts aufzeigen. Inzwischen hatte Lang Tylor und seine Vorgänger desavouiert. Heute haben wir überhaupt keine allgemein akzeptierte Konstruktion[1]. Man beachte, wie vorsichtig die Andeutungen Ottos über die „Entwicklung der Religion" in seinem Buch Das Heilige sind[2]. Es wäre ein Irrtum, zu glauben, die bisherigen Theorien seien fehlerhaft gewesen und ihr Ersatz durch vollkommenere nur eine Frage der Zeit. Ich meine, es ist an der Zeit, sich klar darüber zu werden, daß die religionswissenschaftliche Forschung von solchen Versuchen wenig oder nichts hat. Sie können nicht zum Ziele führen.

Vom Standpunkt einer empirischen Religion, als der absoluten, diese Anordnung, diesen Stufenbau vorzunehmen, kann für die Religionswissenschaft ebenfalls nicht in Frage kommen. Das haben die Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule uns gezeigt. Vor allem dadurch, daß darauf hingewiesen wurde, daß die Höchststellung einer Religion für den Religionsforscher — für den Theologen liegt ja die Sache anders — nur ein Resultat, nicht aber die Voraussetzung religionsgeschichtlicher Betrachtung sein könne, wie das vor allem Troeltsch immer wieder betont hat. Es muß als eine Inkonsequenz bezeichnet werden, wenn nach der Aufgabe der Konstruktionsversuche im Hegelschen Sinne gerade von Forschern, die ihre Arbeit unter das Ideal einer streng historischen Arbeitsweise stellen, der Fortschritts-

---

1) Auch Hauers Versuch (Die Religionen I) ist nur wieder ein Beweis für die Richtigkeit unserer Anschauung. Er geht zwar vorsichtig an seine schwierige Aufgabe heran (vgl. die Warnungen S. 6ff.), aber der Versuch, mit verhältnismäßig so einfachen und geradlinigen Kategorien die Fälle der Erscheinungen zu zwingen, muß mißlingen. Außerdem sollen wir über den Maßstab, nach dem die ganze Konstruktion der „Entwicklung" vor sich geht, erst etwas im 2. Bande erfahren (S. 7). Gerade an dem Überblick über die Entwicklungstheorieen (S. 12ff.) können wir sehen, daß es so heute nicht mehr geht. Auch der Sinn der Entwicklung scheint uns auch von Hauer nicht befriedigend einsichtig gemacht (bes. S. 10,25ff.).

2) Stärker neigt Söderblom zu entwicklungsgeschichtlicher Konstruktion (vgl. vor allem das Werden des Gottesglaubens und Ur religionens historia 1922). Vgl. aber auch wie zurückhaltend z. B. ein Forscher wie P. Schmidt sich in der Einzelkonstruktion der Entwicklung zeigt, trotzdem er gewiß von sich aus zu der Frage der Entwicklung und des Fortschritts, wie der der „Eminenz" der christlichen Religion positiv steht.

gedanke in die Religionsforschung hineingetragen wird[1]. Die religionswissenschaftliche Fragestellung geht dieses Problem nichts an[2]. Die Theologie mag in apologetischer Tendenz das religionsgeschichtliche Material in der Weise zu gruppieren suchen, daß ein Fortschritt bewiesen wird, der Religionsphilosoph vielleicht wird ein Interesse daran haben, den Fortschritt in einer durch seine systematischen Gedanken über die Entwicklung des Geistes usw. geforderten Richtung nachzuweisen. Im Rahmen der Gesamtphilosophie mag die Frage diskutiert werden, ob und inwiefern die religiöse Entwicklung einen Fortschritt zeigt[3]. Religionswissenschaftlich läßt sich über diese Frage nichts ausmachen. Auch als Arbeitshypothese, wie Tiele will, darf nicht mit dem „Fortschritt" gerechnet werden, den dieser Forscher für die Religionen aus dem „Gesetz der Einheit des menschlichen Geistes" ableiten will.

Mittelpunkt und Einheit der Entwicklungslinien und -Kreise sind der Forschung in den einzelnen Religionen und Religionskreisen

---

1) Eine große Rolle spielt er in den religionswissenschaftlichen Arbeiten Tieles. (Vgl. Einl. in die Religionswissenschaft, bes. Kap. X. Vgl. aber auch z. B. in Tiele-Söderblom-Heilers Kompendium den einleitenden Abschnitt: Begriff der Religionsgeschichte. Dort heißt es:

„Die Religionsgeschichte begnügt sich nicht mit einer Beschreibung und Charakteristik aller bekannten Religionen in gewisser Reihenfolge (Hierographie im engeren Sinne, oder allgemeine Geschichte der Religionen), sondern sie stellt sich die Aufgabe, zu erweisen, wie die Religion sich im Laufe der Jahrhunderte bei den verschiedenen Völkern und Völkerfamilien und durch diese bei der Menschheit entwickelt hat." S. 5.

„Obgleich sich demgemäß Entartungen und Verfall in der Geschichte der Religion deutlich kundgeben, erscheint doch im großen und ganzen, wenn man die gesamte uns zugängliche Entwicklung übersieht und mit großen Perioden rechnet, das sehr verwickelte und aus von einander sehr verschiedenen oder analogen Entwicklungslinien zusammengesetzte Gebilde der Religionsgeschichte als ein Gang von niedrigeren zu höheren Stufen." S. 11.)

Siehe noch Pfleiderer, Das Recht der Entwicklungstheorie in der Religionswissenschaft Z.M.R. XIV, 4/11 u. viele philos. „Religionsgeschichten".

2) Auch Bernheim verweist diese Frage in die Geschichtsphilosophie, a. a. O. S. 74f.

3) Die Religionsphilosophen sind bekanntlich in der Frage, worin der Fortschritt der Religionsentwicklung bestehe, sehr verschiedener Ansicht (vgl. etwa Tieles Auseinandersetzung mit den verschiedenen Theorien a. a. O. I Kap. 10). Das Entscheidende dürfte in dem zu sehen sein, was Otto die „Ethisierung der Gottesidee" nennt. Aber auch die Bewertung dieser Erscheinung hängt schließlich von der Stellung ab, die wir zu dem allg. Problem: Gibt es einen Fortschritt in der Geschichte? einnehmen.

gegeben[1] und sonst nirgends[2]. Man kann es nicht schöner als mit Herders Worten sagen: eine jede hat „den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich selbst"; darum ist sie vor allem aus sich selbst zu begreifen und einzigartig und unvergleichlich in ihrer Eigenart. Hat man das einmal erkannt, so wird man nicht mehr in Versuchung kommen, künstliche Rang- und Stufenordnungen zu entwerfen und die individuellen Gebilde zu bloßen Durchgangsstufen einer zugrundeliegenden Wesenheit zu machen[3]. Die Frage, wie dann das Verhältnis der Prinzipien der einzelnen Religionen zu denken ist, ob hier ein innerer Zusammenhang postuliert werden kann, ist eine Frage, die die Religionsphilosophie im Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichtsphilosophie zu erörtern hat[4].

Es muß daher die wichtigste Aufgabe der Religionsgeschichte sein, das Werden der einzelnen Religionen zu ergründen, ihre Entwicklung als die Entfaltung des in ihnen liegenden Prinzips zu verstehen. Spengler hat hier viel Richtiges gesehen; aber längst vor ihm sahen es die von Troeltsch als Organologen bezeichneten Forscher

1) So auch Troeltsch in seinem Aufsatz über den historischen Entwicklungsbegriff und die Universalgeschichte (Historismus Kap. III, bes. S. 688ff.)

2) Wenn es in Tiele-Söderblom-Heiler, Komp. der Religionsgeschichte, heißt: „Die Religionsgeschichte hat, im Unterschied zu einer Geschichte der Religionen, vor allem die Einheit des psychologischen Phänomens im Auge, das sich im Laufe der Jahrhunderte bei den verschiedenen Stämmen und Völkern in so verschiedener Weise gezeigt hat; sie sucht die Ursachen dieser verschiedenen Entwicklung aufzuspüren", (S. 5) — so ist gegen eine solche Fassung der Aufgaben der Religionsgeschichte entschieden zu protestieren. Zunächst ist gegen die psychologisierende Betonung der psychologischen Aufgaben Einspruch zu erheben. Die postulierte Einheit nachzuweisen ist Sache der Religionsphilosophie (Geschichtsphilosophie der Religion), keinesfalls als Voraussetzung der religionswissenschaftlichen Arbeit zu denken.

3) So wenn Tiele von Stufen der Religion spricht, was er im Sinne von „Morphen", „Existenzformen" verstanden haben will: daß die höhere Form sich aus den niederen entwickelt (Kap. II S. 49, vgl. die folg. Kap.).

Es ist charakteristisch, daß selbst ein Forscher wie Troeltsch auf diese Unternehmung nicht verzichten zu dürfen glaubt. Er fordert in seiner Abhandlung über das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft ausdrücklich eine Geschichtsphilosophie der Religion, die „die kritische Wertabstufung der historischen Religionsbildungen" vorzunehmen hat (a. a. O. S. 489). Eine solche Wertabstufung wird gewiß vom theol. Standpunkt und von einem geschichtl.-philos. aus verschieden aussehen, von den individuellen Unterschieden zu geschweigen. Eine Warnung an die Religionswissenschaft.

4) Vgl. etwa Siebeck, a. a. O. S. 43ff.

der deutschen historischen Schule[1]. Ja, in gewissem Sinne muß die Religionswissenschaft hier wieder unmittelbar an Herder anknüpfen. Nur, daß jetzt viel strenger, exakter, empirischer zu arbeiten ist[2]. Allein die Grundauffassung wird durch jenen Namen bezeichnet.

Nur eines sei noch bemerkt, was gegen unsere Auffassung zu sprechen scheint. Man wendet ein, durch dieses Vorgehen würde eine vollkommene Isolierung der individuellen Totalitäten, um uns des Troeltsch'schen Ausdrucks zu bedienen, herbeigeführt werden und so eine Atomisierung der Geschichte. Und man macht aufmerksam auf die Verbindungen, die zwischen den individuellen Erscheinungen vorhanden sind; man erinnert daran, daß, wie die Individuen ihren Vorgängern, so auch die Kulturen, auch die Religionen der Vergangenheit, dem Vorangegangenen verpflichtet sind, daß die Geschichte immer im Zusammenhang begriffen werden müsse. Auch die Religionen „leben aus dem Vergangenen" und gehen an ihm zu Grunde. Alles das ist richtig, aber ich sehe nicht ein, inwiefern es etwas gegen die Durchführung obiger Forderungen sagt: gewiß wirkt eine Religion auf die andere, gewiß gibt es auch hier Kontinuität und zwar sehr viel mehr als z. B. Spengler wahr haben will, aber: deswegen wird gleichwohl die Religionshistorie das Werden einer Religion in erster Linie aus ihrem eigenen Prinzip verstehen müssen. Hier zeigt sich wieder die große Gefahr, der so viele Religionshistoriker erliegen, über der Formengeschichte das Wesen zu vergessen. Mögen Vorstellungen und Sitten, Dogmen, Mythen und Kultformen immer von einer Religion zur andern hinüber wandern, sich vererben, sie bleiben niemals, was sie waren: das Prinzip, das sie hervorbrachte, aus dem sie lebten, trägt sie, solange es „plastische Kraft" hat. Ist diese Kraft erloschen, dann sterben die Formen. Sie gehen wohl in fremden Besitz über, aber hier bedeuten sie anderes, sie nehmen einen anderen Platz ein im Gesamtzusammenhang[3], sie stehen in einem anderen Verhältnis

1) Auch die Völkerpsychologen nicht zu vergessen, die in einem besonderen Verstande unter Eliminierung des Metaphysischen den Begriff des Volksgeistes wieder aufnahmen.

2) Auch Herder huldigte ja — eine bei ihm niemals ganz ausgeglichene Zwiespältigkeit — neben „pluralistischen" Anschauungen „monistischen" Bestrebungen. Sein Entwicklungsbegriff, der deutlich die Herkunft aus der Aufklärung verrät, ist aber sehr unbestimmt und allgemein, mehr philosophisch geahnt als historisch-empirisch erprobt.

3) „Bedeutungen sind unübertragbar" sagt Spengler sehr richtig (a. a. O. II S. 62ff.), der, wie erwähnt — vgl. oben S. 84 — für die geschichtliche Betrachtung die Bedeutung der Eigenart und Einzigkeit der historischen

zu dem organisierenden Prinzip der neuen Religion; das wandelt sie vielleicht, durchblutet sie neu; dann werden sie selbst zu einem Anderen, oder aber sie bleiben als Versteinerungen an dem lebendigen Körper hängen, und es ist offenbar, daß sie das sind[1].

Das erkannten wir aber bereits: der Religionshistoriker darf eben nicht einfache Formengeschichte treiben, so wenig wie er einseitig die Geschichte der „Gesinnungen" verfolgen darf: er muß beides zusammen sehen, den Wandel der Innerlichkeit und den Wandel der Form[2].

Es ist falsch, die Geschichte einer Religion zu beginnen mit ihrem Erscheinen in der Welt, mit dem Auftreten eines Stifters oder Propheten[3]. Das Werden beginnt früher. Jede Religion hat ihre Vorgeschichte, und wo sie scheinbar fehlt, da kennt man sie eben nicht, hat noch nicht scharf genug nachgeforscht. Unter diesem Aspekt ist jede Religion ein „Synkretismus". Aber es kommt der Augenblick, wo sie mehr wird als eine Summe oder ein Bündel einzelner schon vorhandener Teile und Elemente, wo sie ein Gebilde wird, das einem eigenen Gesetz gehorcht[4]. Vielleicht läßt dieser Zeitpunkt der „mani-

---

Erscheinung hervorhebt, bei dem dann allerdings im einzelnen wieder die zweifellos vorhandene Kontinuität zu kurz kommt, wie viele seiner Kritiker mit Recht eingewandt haben.

1) Auch Tiele spricht in ähnlichem Zusammenhang über Formen, aus denen das Leben entwich (Einl. I, Kap. 2, bes. S. 32). Vgl. auch Reitzensteins Forschungen, in denen mehrfach auf diese Erscheinung hingewiesen wird (Das iran. Erlösungsmyst. 1921 a. u. o.).

2) Die realen Zusammenhänge, auf denen diese Entsprechung beruht, können hier nicht dargelegt werden (vgl. aber Kap. V, Anhang, und Tiele a. a. O. S. 33f.) Gewiß wird aller Veränderung in der objektiven Religion eine solche auch der subjektiven Seite entsprechen. Diese Veränderungen ohne weiteres zur Aufwärtsentwicklung im ganzen zusammenzusehen, wie Tiele (a. a. O. S. 35) tut („Wir erblicken in den Wandlungen der Religion die Offenbarung eines inneren Lebens, eines beständig fortschreitenden Prozesses ... Die sich mehr und mehr klärende religiöse Idee usw.") haben wir, wir wiederholen es, kein Recht.

3) Vgl. Tiele, a. a. O. S. 38ff. Auch Sell (a. a. O.) will zwischen „Anfang" und „Ursprung" unterschieden wissen (S. 21f.).

4) Vgl. dagegen eine Auffassung, wie sie aus Vierkandts Kapitel „Religion und Mythus" (Die Stetigkeit im Kulturwandel 1908) spricht, wo in dem Bestreben, den Mangel des menschlichen Geistes an Spontaneität zu zeigen, alles auf die Primitiven zurückgeführt wird. S. 38ff. Es ist nicht zu leugnen, daß die religionsgeschichtl. Forschungen häufig solchen Anschauungen Vorschub leisten. Vierkandt bemerkt, a. a. O. S. 345, „Gunkels religionsgeschichtliche Behandlung der biblischen Stoffe basiert übrigens durchweg auf dem Gedanken des Mangels an Spontaneität, auf der Voraussetzung,

festen“ Entstehung sich nur negativ bestimmen, oft wird er scheinbar mit dem Erscheinen der Religion in der Welt zusammenfallen. Es gehört ein Gefühl für Individualitäten dazu, hier das Richtige zu sehen, Gefühl für die Eigenartigkeit und Einzigartigkeit historischer Bildungen, ein Gefühl, das alle wahren Historiker großen Stils besessen haben und dessen letzte, feinste und philosophische Wahrheit das skeptische Bekenntnis ist: individuum est ineffabile. Das letzte der Eigenart läßt sich nicht mehr rational fassen. Man kann nur hinleiten und hinführen auf die „Divination“, die hinzielt. Wir müssen heute, wo trotz oder vielleicht infolge der eminenten Ausbildung des „historischen Sinnes“ das Verständnis für den Charakter und den Wert geschichtlicher Sinneinheiten vielfach bedroht ist, deren Bedeutung wieder besonders scharf betonen.

Der Aufbau der Religionsgeschichte muß sich dementsprechend vollziehen.

Was vorliegt, ist zunächst die Fülle des historischen Einzelmaterials, das nach historischen Methoden zu bearbeiten ist. Natürlich werden entsprechend der Natur des Objekts Modifikationen an diesem Verfahren statthaben müssen. Schließlich hat sich die Methode nach dem Gegenstand zu richten, und bei größter Übereinstimmung in den Grundzügen des Verfahrens werden sich doch im einzelnen unter den historischen Geisteswissenschaften charakteristische Unterschiede darin aufweisen lassen[1]. Das gilt für das rein Technische, aber natürlich erst recht für die höheren Funktionen der Auffassung, Auslegung, Deutung usw. Über alles das wird eine Methodik der Religionsgeschichte Auskunft zu geben haben. —

Bezeichnet man die Disziplin, die das Werden der Religionen erforscht, als allgemeine Religionsgeschichte in der ersten der beiden oben angeführten Bedeutungen, so ist damit bereits hingedeutet auf die spezielle Religionsgeschichte, in der eine Teilung und Zerlegung der Gesamtarbeit vorgenommen wird, die sich naturgemäß bei

---

daß die Vorstellungen und Ideen der einzelnen Schriftsteller in der Regel bereits eine lange Vorgeschichte besitzen“. Solche Thesen müssen aber eben doch eingeschränkt werden, so wichtig gewiß die Aufdeckung der Vorgeschichte für alle historische Arbeit ist.

1) Ähnlich Rade, R.G.G. Art. Rel.Gesch. IV (S. 2184): „Die Methode, mit der man sich des Gegenstandes bemächtigt, kann nur dort wie hier (bei theologischer und nichtthelogischer Forschungsarbeit) die gleiche sein, die geschichtliche, kritische, vergleichende. Dabei muß sich zeigen, ob die besondere Natur des Gegenstandes der Forschung, Darstellung und Beurteilung besondere Wege weisen wird“.

der Schwierigkeit der Materie, der Fülle des Stoffes und der allgemeinen Spezialisierung der wissenschaftlichen Arbeit sehr bald erforderlich machen mußte[1]. Sie ist bisher unter recht verschiedenen Gesichtspunkten erfolgt[2].

1. Zunächst unter formalem, historisch-systematischem: Geschichte einzelner Religionen, einzelner Religionsgemeinschaften (Kirchen, Sekten, Schulen), einzelner objektiver Formen (des Dogmas, einer oder mehrerer Religionen, einer bestimmten Lehre, des Kultus usf.), einzelner Persönlichkeiten (rel. Heroen usw.);
2. lokale Einteilung (nach geographisch-anthropologisch-ethnologisch-genealogischen Gesichtspunkten: nach Erdteilen oder Ländern, nach Rassen, Völkern und Stämmen);
3. temporale Einteilung: die Geschichte der Religionen in bestimmten Zeiträumen und Abschnitten.

Dazu kommt noch

4. die Einteilung nach Wertgesichtspunkten;
5. die charakterisierende Einteilung.

---

1) Wichtig mußten dafür alle „Einteilungen“ der Religion sein, solange man für die verschiedenen Arten, Gruppen und Kategorien eine verschiedene Behandlungsweise und Methode in Anwendung glaubte bringen zu müssen oder zu dürfen. (Die „wahren“ oder „geoffenbarten“ Religionen, die z. B. im Gegensatz zu den falschen und nicht geoffenbarten der theologischen Behandlung vorbehalten bleiben, oder erlebbare und erstorbene Religion, von der nur die erste eine religionsphilosphische Behandlung verdienen soll.) Siehe auch das Folgende.

2) Lehrbuch der Religionsgeschichte I. § 2, unterscheidet Chantepie de la Saussaye, ähnlich wie Tiele (Einl. S. 49), „genealogische“ und „morphologische“ Einteilung. Beide Einteilungsarten setzen die Statuierung eines einheitlichen religiösen Gesamtentwickelungsprozesses voraus. Die genealogischen Einteilungen beruhen auf der sprachwissenschaftlichen Verwandtschaft, die morphologischen „gründen sich auf Werturteile“. Die ersteren weist Saussaye für eine wissenschaftliche Erkenntnis zurück („Innerhalb derselben Sprachfamilie kommen sehr verschiedenartige Religionen vor. Andrerseits sind bei den sogenannten niedrigeren Rassen die Religionen so gleichartig, daß eine genealogische Einteilung hier ohne Grund sondert“), will sie dagegen für die historische Behandlung beibehalten wissen. Die Einteilung nach dem morphologischen Prinzip ist nach ihm deshalb verwerflich, weil jede historische Religion im Laufe ihrer Entwicklung so verschiedene Phasen durchläuft, daß man nur mit zweifelhaftem und halbem Recht einer solchen Religion ihre feste Stellung anweisen kann. (S. 8.) Vgl. auch v. Orelli, Allgem. Rel.Gesch. (1911), I, S. 13ff. und Schaarschmidt, Die Religion. Eine Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte (1907), S. 57ff.

Es ist selbstverständlich, daß sich in der Praxis Überkreuzungen und Überschneidungen in der Behandlung des Stoffes nach diesen Gesichtspunkten ergeben. Wir wollen an der Hand einiger weniger Beispiele diese Kategorien isoliert etwas näher betrachten. Dabei ist zuvor noch eins zu bemerken: wir sind, wie schon kurz erwähnt, an eigentlich **genetischen Untersuchungen,** religionsgeschichtlichen Arbeiten im strengen Sinne noch verhältnismäßig arm. Immerfort spielen systematische Fragestellungen in die historische Untersuchung, systematische Gesichtspunkte in die Darstellung hinein. So wird auch in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Kompendien [1], aber auch in den spezielleren Werken über Religionsgeschichte stets die systematische Darlegung der Lehre in den Vordergrund gerückt.

So wichtig und notwendig systematische Untersuchungen sind: für die Religionsgeschichte sind streng historisch orientierte Forschungen um so notwendiger, je schwieriger sie aus naheliegenden Gründen sein mögen. Gewiß wird der Historiker, den also die Entwicklungsgeschichte der Religionen interessiert, immer wieder auf den Mangel ausreichenden Quellenmaterials, die Sprödigkeit und Vieldeutigkeit desselben stoßen, aber das kann ihn nicht hindern, die Bedeutung dieser Forschungsrichtung zu erkennen, die wir aus methodischen Gründen jetzt aus dem Zusammenhang der Gesamtarbeit isolieren, in dem sie notwendig immer stehen wird. Es handelt sich, entsprechend dem von uns immer wieder betonten Doppelcharakter der geistigen Erscheinungen um die Geschichte der religiösen Innerlichkeit und um die der objektiven Religion, also um Geschichte der Frömmigkeit und Geschichte der Lehre, des Kultus usw. Ist eine Geschichte der Frömmigkeit denn aber überhaupt möglich? Kann so etwas wie eine Geschichte der islamischen Religiosität sinnvoll gedacht werden? Wir glauben es. Und wir berufen uns auf die Kirchenhistorie, der diese Problematik nicht fremd ist. Mit Recht ist dort immer wieder einmal darauf hingewiesen worden, daß neben der Geschichte der Kirche und der übrigen objektiven Elemente der Religionen (Lehre, Kultus) doch auch ihre Entwicklung, der Wandel und die Bewegungen der religiösen Innerlichkeit studiert werden möchten [2]. Es ist selbstverständlich, daß bei dem Stand der Forschung noch auf

1) Vgl. Jeremias, Allgem. Rel.Gesch. ²1924. Tiele-Söderblom-Heiler, Kompendium der Rel.Gesch. ⁵1920.

2) So z. B. von Sell in seiner mehrfach erwähnten Abhandlung; zuletzt noch von Pfister in der schon mehrfach zitierten Schrift über die Aufgaben der Glaubenswissenschaft. Über Tiele vgl. oben S. 79.

lange hinaus die Geschichte der Kirchen auch in der Religionsgeschichte im Vordergrunde stehen wird, die Darstellung der äußeren Schicksale der betreffenden Religionsgemeinschaften und -einrichtungen. Das braucht aber nicht immer so zu bleiben, und gerade in dieser prinzipiellen Untersuchung muß auf diese Aufgaben hingewiesen werden. Die Geschichte der Frömmigkeit (der „Frömmigkeiten") wird nicht nur eine Aneinanderreihung religionspsychologischer Untersuchungen über bedeutende religiöse Männer sein dürfen, sondern sie wird vor allem dem Werden der Volksreligion ihr Augenmerk zuzuwenden und deren Entwicklung zu studieren haben. Gerade aus solchen Forschungen dürfen wir die wertvollsten Erkenntnisse über das Wesen und die Bedeutung der Faktoren gewinnen, die im Werden der Religionen zusammenwirken. Noch eins. Mit einem gewissen Recht geht die Forschung der Ergründung der Entstehung der Religionen im eigentlichen Sinne mit besonderer Vorliebe nach. Die Entstehungszeit ist bei der anerkannten Bedeutung des Anfangsimpulses bei entstehenden Religionsbildungen besonders wichtig[1]. Aber ausschließlich darf die geschichtliche Forschung sich nicht auf sie konzentrieren, sondern ihr Hauptziel wird doch immer die Begründung des Gesamtverlaufs sein, den die Entwicklung einer religiösen Bildung genommen hat. Hier werden die Historiker die Philologen gelegentlich ein wenig beschneiden müssen.

Es gibt auch für die konkreten historischen Religionsbildungen etwas, was wir ihre innere Form nennen können. Sie beruht auf dem Verhältnis, in dem die Ausdrucksformen zu einander stehen (Vorstellungen und Kultus, Gebet und Opfer usw.), und dieses Verhältnis ist einem Wandel und Wechsel unterworfen, der durch die Geschichte zu verfolgen ist. Wenn wir uns eben davon überzeugten, daß ein Verständnis von Religionen nur denkbar ist, wenn man ihr eigentliches Zentrum zu entdecken bemüht war[2], aus dem die Einzelzüge verständlich werden, so dürfen wir hier, wo uns das Werden beschäftigt, ergänzen, daß der Historiker sich nicht damit begnügen wird, das organisierende Prinzip aufzusuchen, den Geist der objektiven Gesamterscheinung zu analysieren, wie das der Systematiker

---

1) Auch H. Schneider gliedert die Gesch. d. Entwicklung der Weltreligionen in 1. die Entsteh.Gesch. der Lehre des Stifters und 2. die Geschichte der Umwandlung und Ausbreitung der Lehre, der Schrift und Gemeindebildung (Religion und Philosophie 1924, S. 102).

2) Das hat Spengler sehr richtig gesehen, so anfechtbar im einzelnen die inhaltliche Schilderung der Stadien der einzelnen Religionen ist.

tun wird, sondern daß er im Hinblick auf den kontinuierlichen Fluß des Geschehens, der Entwicklung bestrebt sein wird, durch fortgesetztes Aufspüren immer neuer „Zentren“ den konkreten Fluß aufzulösen in eine Reihe von individuellen Sinneinheiten, die alsdann aus dem jeweiligen Mittelpunkt zu verstehen sind. Die Kirchenhistorie hat dieses Verfahren mit dem größten Erfolg angewendet, die klassische Kirchengeschichte ist in der Tat eine so begriffene und so angefaßte Geschichte der christlichen Religion in größtem Stil. Sie ist auch immer wieder im richtigen Augenblick bestrebt gewesen, von der Analyse zur Synthese zu schreiten und so einer Gefahr der Auflösung und Zersetzung der größeren Zusammenhänge, der Atomisierung vorzubeugen.

Daß das Werden nicht einer einzigen außerchristlichen Religion auch nur annähernd so gründlich und folgerichtig untersucht worden ist wie die Entstehung der christlichen Religion[1], ist ja erklärlich. In der Theologie ist die befürwortete Scheidung längst klar durchgeführt worden und hat sich da sehr fruchtbar gezeigt. Es gibt wirklich eine alttestamentliche und neutestamentliche Religionsgeschichte, eine Geschichte des Buddhismus und des Islam aber gibt es erst in ganz geringen Ansätzen, von anderen Religionen ganz zu schweigen. Daran sind doch nicht nur die verhältnismäßige Jugend dieser Forschungszweige und die Schwierigkeiten, die der Stoff bietet, schuld. Ja, Rechts-, Kunst-, Wirtschafts- und Literaturgeschichte sind hierin der Religionsgeschichte voraus. Nun mag richtig sein, daß das Recht in einem viel höheren Grade eine Entwicklung durchmacht, sich wandelt als die Religionen, bei denen, wenn einmal der Elan der Entstehungszeit nachläßt, eine merkliche Erstarrung einzutreten pflegt. Aber gerade der Prozeß der Dogmenbildung, der Scholastisierung, der Regenerationen und Reformationen ist doch sehr lehrreich zu studieren und, auch abgesehen von seinen Wirkungen, historisch interessant. Man hat bisher im allgemeinen wohl dem konkreten Verlauf im einzelnen größere Aufmerksamkeit geschenkt als der Analyse der Faktoren, die in diesen Entwicklungen zusammenzuwirken pflegen, aber es ist sicher, daß, wenn diese etwas systematischer erforscht sein werden, daraus wiederum für die konkrete Einzelforschung der denkbar größte Nutzen und Vorteil resultieren wird.

Wir verdeutlichen, was mit unserem Hinweis auf die für das methodische Bewußtsein notwendige schärfere Scheidung historisch-

1) Vgl. Söderblom, Nat.Theologie u. Rel.Gesch. S. 89ff.

genetischer und systematischer Arbeit gemeint ist, durch eine kurze Besprechung einiger bekannter Werke aus dem Gebiete der Religionswissenschaft (-Geschichte)[1]. Da sind Goldzihers schöne „Vorlesungen über den Islam", ein Buch, zu dem jeder Laie und der Fachgelehrte, der sich mit dieser Religion beschäftigt, immer wieder mit dem größten Nutzen greifen wird. Goldzihers Absicht ist, zweierlei zu geben: Erstens, ein Bild vom Werden des Islam, eine Schilderung seiner Entwicklung (Geschichte), sodann eine Darstellung des islamischen Religionssystems gleichsam im Querschnitt. Beides ist in der Darstellung nicht getrennt. Charakteristisch sind dafür die Kapitelüberschriften: 1. Muhammed und der Islam, 2. Die Entwicklung des Gesetzes, 3. Dogmatische Entwicklung, 4. Asketismus und Sufismus, 5. Das Sektenwesen, 6. Spätere Gestaltungen. Sie verraten, daß das im eigentlichen Sinne historische Interesse überwiegt: der Forscher will das Werden darstellen. (Besonders deutlich verraten das die Überschriften des 2. und 6. Kapitels, aber im Grund sind sämtliche Kapitel daraufhin angelegt). Die Schilderung des Seins gliedert sich ganz dahinein. Dieses Beispiel ist sehr lehrreich. Die Islamforschung hat aber natürlich auch ganz entwicklungsgeschichtlich orientierte Arbeiten gezeitigt, Wellhausen, Winckler, Nöldeke und Lammens, vor allem auch Goldziher selbst haben sich für die Genese besonders interessiert. Systematisch angelegt sind Rob. Smith's und Curtiss' bekannte Darstellungen. Grimmes Mohammed[2] trennt beide Gesichtspunkte schärfer. Der 1. Teil behandelt das Leben und die Entstehungsgeschichte des Islam, der 2. das System der koranischen Theologie. Ganz systematisch gegliedert und besonders lehrreich zur Veranschaulichung dieser ganzen Forschungsrichtung und Darstellungsweise ist Hortens Philosophie des Islam mit einer Einzelanalyse des Systems der islamischen Weltanschauung[3]. Vielfach sind nun aber beide Tendenzen nicht ausgewogen, ringen gleichsam auf Schritt und Tritt miteinander und verhindern, daß ein harmonischer Eindruck entsteht. Vom ästhetischen Gesichtspunkt ab-

1) Die klass. Rel.Gesch. ist entw.gesch. besonders gründlich erforscht.

2) Goldziher, Vorles. über d. Islam 1910, Grimme, Mohammed 1892/95. Rob. Smith, Die Religion der Semiten 1809; Curtiss, Ursemit. Rel. 1903. Wirklich entwicklungsgeschichtlich orientiert sind zahlreiche Forschungen zur indischen Rel.Gesch., so Arbeiten von Oldenberg, Jacobi, Wassiljew, de la Vallée-Poussin, um nur die bekanntesten zu nennen. — Vgl. im übrigen auch H. Schneiders Entw.Gesch. der ägypt. u. babyl. Religion. (Entw. Gesch. d. Menschheit, I. u. II. Bd. 1906 ff.)

3) Horten, Die Philosophie des Islam 1924.

gesehen, der ja von sekundärer Bedeutung ist, die Ineinandermischung beider Anschauungsweisen kann recht gefährlich sein. Die Großen sind gerechtfertigt: sie haben ihre Art, die Dinge anzusehen. Außerdem ist es sicherlich das höchste Ziel der Wissenschaft, in Forschung und Darstellung dieses Ineinander zu erreichen. Wenn man aber weniger an große Einzelleistungen denkt und mehr an die Kontinuität, den Fortschritt und die Vertiefung der im engeren Sinn historischen Forschung, dann möchte man doch im Interesse des Gedeihens der spez. Religionsgeschichte im allgemeinen eine klarere Trennung im methodischen Bewußtsein und in der konkreten Arbeit wünschen.

Um nun zu unserer Frage der Einteilung zurückzukehren, so ist die einfachste und üblichste die lokale nach geographischen Gesichtspunkten[1]. Man kann aber nicht sagen, daß die tieferen Rücksichten, die für eine solche Einteilung sprechen, dabei bisher genügend zur Geltung gekommen wären. Die gewiß außerordentlich wichtige, bahnbrechende Erkenntnis vom Zusammenhang der geistigen Erscheinung mit ihrem physischen Milieu, die wir als solche dem 18. Jahrhundert verdanken, und die eigentlich die Rechtfertigung für die heute im allgemeinen beliebte Einteilung des religionsgeschichtlichen Stoffes ist, ist keineswegs in ausreichender Weise fruchtbar gemacht worden. Wie vielverheißend waren die ersten Ansätze Herders, der es versuchte, Montesquieus geniale Gedanken auf die von ihm recht eigentlich begründete Religionswissenschaft zu übertragen: den Einfluß des Klimas, der Landschaft auf die Religionen, ihre Entstehung und ihr Werden zu verfolgen[2]. Sind wir viel über diese Anfänge hinausgekommen? Sind die großartigen Arbeiten Karl Ritters, Ratzels und seiner Nachfolger für die Religionsgeschichte fruchtbar gemacht worden? Hier besitzt die altisraelitische und neutestamentliche Religionsgeschichte einen bedeutenden Vorsprung, sie schenkte diesen wichtigen Faktoren die gebührende Aufmerksamkeit, ohne allerdings Beruf und Nötigung zu verspüren, aus ihren Resul-

1) Die Meinungen über ihre Brauchbarkeit sind geteilt: „Die grundlegende Klassifikation der Religionen, ohne welche auch die Gruppierung nach historisch-genealogisehen Gesichtspunkten sinnlos wäre, ist die geographische". Hardy, Was ist Rel.-Wiss., S. 31.

„Kann es etwas Trostloseres geben als die bisher harmlos festgehaltene „geographische" Anordnung der rel. Bildungen?" Hackmann, „Allgem. Rel. Gesch." a. a. O. S. 10.

2) Dem Gedanken einer „Geographie der Theologie" begegnen wir bei J. S. Semler. Er versteht darunter „die verschiedenen theologischen Ansichten an verschiedenen Orten". Köhler a. a. O. S. 24. Ähnl. schon bei Bodin.

taten allgemeine Sätze zu formulieren. — Die lokale Einteilung herrscht heute in den meisten Handbüchern der Religionsgeschichte[1]; häufig wird mit ihr die anthropologisch-ethnographische verbunden[2]. Auf die Schwierigkeiten einer Einteilung nach dem Rasseprinzip macht Jeremias besonders aufmerksam[3].

Wenig ergiebig wird eine Einteilung nach temporalem Gesichtspunkt für den Religionshistoriker sein. Gewiß, er kann die Geschichte der Religionen des klassischen Altertums, der alten Welt, des alten Orients, die der Kulte der Kaiserzeit zum besonderen Gegenstand seines Studiums machen, aber die ganze Religionsgeschichte nach diesem Prinzip zu teilen muß unfruchtbar sein, weil dieses Prinzip doch einigermaßen willkürlich dem Stoff von außen her aufgezwungen ist. Dergleichen Periodisierungen[4] ergeben sich dann nicht aus den Sachen selbst, sondern erfolgen aus irgendwelchen praktischen Gründen, nach Analogie usw. Eine Ausnahme macht vielleicht die gesonderte Betrachtung der eigentlichen Entstehungs-, der Frühzeit der Religionen. Nützlich wird auch die Abgrenzung eines Gebiets der „Religion der prähistorischen Zeit" sein[5]. Ihre Erforschung ist natürlich mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft und lädt zu Hypothesen und Konstruktionen förmlich ein. Methodische Besonnenheit kann aber auch hier manche Fehlannahmen verhüten.

Das Stichwort für die Einteilung der Religionen nach Wertgesichtspunkten ist „Klassifikation". Die sog. Klassifikation hat in der Religionsgeschichte und überhaupt in der Religionswissenschaft von jeher eine große Rolle gespielt[6]. Wo sie nicht ausgesprochen

---

1) „Die gewählte, scheinbar äußerliche, geographische Einteilung ist in der Tat nur ein Notbehelf, daß keine der bisher üblichen systematischen Einteilungen befriedigt, ist wohl allgemein anerkannt." Jeremias, a. a. O. S. 2.

2) „Die Religionsgeschichte", schreibt Chantepie de la Saussaye (a. a. O. I, S. 17, vgl. auch S. 8) „gliedert sich am besten nicht nach sachlichen Gesichtspunkten, sondern nach den ethnographischen und historischen Zusammenhängen der Völker." Vgl. auch Tiele-Söderblom, Komp. S. 17f., v. Orelli, a. a. O. S. 13ff.

3) a. a. O. S. 2. 4) Vgl. etwa Bernheim, a. a. O. S. 78ff. u. ö.

5) Vgl. die entsprechenden Abschnitte bei Beth, Religion und Magie, Goblet d'Alviella, Croyances II, Kap. XXVII und jetzt eine gute Zusammenfassung und Literaturübersicht bei Hauer, a. a. O. S. 178ff. u. 508. Wichtig, aber mit Vorsicht zu benutzen: Mainage, Les Religions de la Préhistoire 1921.

6) Chantepie de la Saussaye stimmt ihr gleichfalls zu (a. a. O. I, S. 10). Zu Siebeck vgl. da Kap. III—V. — Kritisch: Hackmann, Werturteil und Vergleichung (Nieuw Theol. Tijdschr. 1920, S. 117 ff.)

theologisch-apologetischen Interessen diente, da pflegte sie meistens eine bestimmte philosophische Theorie zur Voraussetzung zu haben, zu deren Illustration sie unternommen wurde. Solange die besprochene spekulative Konstruktion des „Entwicklungsganges der Religion" dem Verfahren zugrunde lag, war dieses Unternehmen ja auch durchaus begründet, je mehr aber diese Voraussetzungen in Wegfall kamen, je stärker der sog. Historismus sich auswirkte, umso unfruchtbarer und unberechtigter mußten allmählich Klassifikationsversuche erscheinen, denen es viel weniger auf eine logische Einteilung als auf eine wertende Gruppierung ankam. Wir brauchen nur einige solcher Klassifikationen namhaft zu machen, um zu zeigen, wie unmöglich es heute ist, sich ihrer für die religionswissenschaftliche Arbeit zu bedienen. Die Einteilung in „wahre" und „falsche" Religionen kennzeichnet sich ebenso wie die in „natürliche" und „geoffenbarte" als eine theologisch-dogmatische. Auch die in „gewordene" und „gestiftete"[1] taugt nicht allzuviel, da wir keineswegs immer mit genügender Sicherheit über die Entstehung einer Religion Bescheid wissen können, und vor allem, weil sie auf einer schiefen Auffassung von der Rolle des Religionsstifters aufgebaut ist.

In die Reihe dieser wertenden Klassifikationen gehört zweifellos auch die noch vor kurzer Zeit besonders in der Religionsphilosophie sehr beliebte Einteilung in „natürliche" und „ethische" Religionen[2], wie sie vor allem von Tiele vertreten worden ist[3]. Sie ist besonders anfechtbar wegen ihrer Verquickung von Charakterisierung und Wertung. Es ist kaum anzunehmen, daß die Religionswissenschaft aus solchen Klassifikationen einen besonderen Nutzen ziehen wird; wieweit sie für die Religionsphilosophie in Frage kommen, haben wir hier nicht zu entscheiden.

Sehr viel wichtiger ist die charakterisierende Einteilung, die ihre Unterteilungen nach einem tiefer begründeten Prinzip vornimmt als alle bisher aufgeführten. Vier Arten dieser Einteilungsweise lassen sich unterscheiden: 1. eine formal-objektiv, 2. eine formal-subjektiv, 3. eine inhaltlich-objektiv und 4. eine inhaltlich-subjektiv charakterisierende Einteilung. Zu der ersten Gattung gehören Einteilungen wie die in mythologische und dogmatische, nationale und Welt-, Buch- und schriftlose Religionen. Hier ist das Ein-

1) Dazu Tiele, a. a. O. S. 38f. und R. M. Meyer „Ein rel.gesch. Dogma" Arch. f. Rel.-Wiss. X, 101ff., aber auch Stange, Zeitschr. f. syst. Theol. I, S. 44ff.

2) Vgl. auch die Kritik Beths (Einführung in die vergl. Religionsgeschichte S. 10f.) 3) Einl. I. Teil.

teilungsprinzip der Sphäre des objektiven Ausdrucks entnommen; dieser wird nach „formalen“ Gesichtspunkten gegliedert. Formal-subjektiv müßte man die Einteilung nach dem Vorwalten einer psychischen Funktion nennen (Gefühls- und Willensreligionen). Hier wird auf die Ursprungs-Sphäre zurückgegangen und von der Hauptquelle, aus der sich die Religion speist, ihre Bezeichnung hergeleitet. „Asketische Erlösungs- und prophetische Offenbarungsreligionen“: das wäre eine inhaltlich objektive Charakterisierung. Sie geht auf den Geist der Lehre, des Kultus und der Institutionen, während wir eine Einteilung nach Arten der Frömmigkeit (leichtmütige-schwermütige) inhaltlich subjektiv nennen müßten. Viele Einteilungen sind gemischt aus verschiedenen dieser Prinzipien.

Man wird keiner von ihnen den absoluten Vorzug geben, sondern sich nach dem jeweiligen Zweck fragen, zu dem die Einteilung unternommen werden soll, und sie dann daran orientieren. Jedenfalls aber wird gefordert werden müssen, daß die Einteilungsschemen in sich konsequent sind. Das ist z. B. nicht ohne weiteres der Fall bei dem neuerdings vielfach verwendeten Schema: „Gesetzes- und Erlösungsreligion“. „Erlösungsreligion“ ist nur als Charakterisierung im Sinne der dritten, allenfalls der vierten der von uns benannten Bedeutungen zu fassen, „Gesetzesreligion“, charakterisiert nach Fall 1 und bestenfalls 3. Nur also, wenn man beide Bezeichnungen auffaßt als Charakterisierungen des Geistes der objektiven Religion, dürfen sie als Glieder eines konsequent durchgeführten Entwicklungsprinzips gelten. Das Prototyp einer „gemischten“ Einteilung ist übrigens das Schema Tieles[1].

Wir sind eben noch nicht so weit, eine Einteilung unternehmen zu können, die wirklich tiefer befriedigte. Sie setzt voraus, daß nicht

---

1) Bei Chantepie de la Saussaye, a. a. O. S. 12, nach brieflichen Mitteilungen Tieles von jenem ergänzt.

I. Naturreligionen.
   1. Polyzoischer Naturalismus (hypothetisch).
   2. Polydäm.-mag. Religionen unter der Herrschaft des Animismus (Religionen der Wilden).
   3. Geläuterte oder organisierte mag. Religionen.
      a) Nicht organisiert.
      b) Organisiert.
   4. Verehrung von Wesen in menschlicher Form. . . . . .

II. Ethische Religionen (Spiritualist.-eth. Offenbarungsreligionen).
   1. Nationale nomistische (nomothet.) Rel.Gemeinschaften.
   2. Universalistische Religionsgemeinschaften.

nur die geschichtlichen Erscheinungen aus ihrem Mittelpunkt begriffen worden sind, daß man in ihren „Geist“, soweit nun eben möglich, einzudringen bemüht war, sondern daß wir über die Struktur der objektiven Religion mehr wissen, die Zusammenhänge besser kennen, als das jetzt der Fall ist. Erst dann werden wir zu einer Gliederung schreiten können, die sich uns „aus dem Gegenstande selbst ergibt“[1]. Schließlich muß eben auch im Auge behalten werden, daß eine Gruppierung zu didaktisch-methodischen Zwecken und eine philosophische „Einteilung“ unter spekulativen Gesichtspunkten immer noch zweierlei sind.

Es kann keine Frage sein, daß grundsätzlich eine Religion so erforschungswert und wissenswürdig ist wie die andere[2]. Der auf der einen Seite beliebten Unterschätzung, ja Mißachtung der sogen. niederen Religionen wird die Religionswissenschaft ebenso fern stehen wie der Überschätzung der „primitiven“ Religionen auf der andern[3]. Es ist selbstverständlich einzuräumen, daß auch unter dem Gesichtspunkt der Ergiebigkeit für die religionswissenschaftliche Forschungsarbeit die eine Religion den Vorzug vor der anderen verdient, aber prinzipiell strebt die Religionswissenschaft wie jede Wissenschaft nach größtmöglicher Vollständigkeit. Da sie sich außerdem der Wertungen nach Möglichkeit zu enthalten hat, so wird sie z. B. nicht die einseitige Bevorzugung der „Hochreligionen“ mitmachen können, die die Religionsphilosophie sich gerne leistet[4]. Im Gegenteil: Sie wird sich mit dem größten Eifer an die Bearbeitung des Quellenmaterials machen, das ihr die ethnographische Forschung liefert[5], sie wird es

---

1) Der Mangel an einer solchen Einteilung ist es, der nach Hackmann (Allg. Rel.Gesch. a. a. O.) bisher so schlagend beweist, wie weit wir in der Rel.Gesch. noch vom rechten Wege entfernt sind. — Das von Söderblom vertretene Prinzip (erwähnt Komp. S. 17f.) konnte ich, da mir die betreffenden schwedischen Arbeiten nicht zugänglich waren, nicht kennen lernen.

2) „Keine (Religion) steht ihm (dem Religionsforscher) zu tief .. Er verfährt wie der Sprachforscher, für den es keine Mlecchas gibt, keine Wälschen und Barbaren .., sondern für den das Hottentottische oder Australische ebenso interessant ist als Sanskrit oder Arabisch“... (Tiele, a. a. O. S. 8.)

3) Sehr Gesundes äußert dazu Söderblom, Werden d. Gottesglaubens, Kap. 1.

4) Auch für die Religionsphilosophie würde eine stärkere Berücksichtigung der „primitiven“ Frömmigkeit und Religion von Vorteil sein, wenn sie diese weniger als Basis für Spekulationen über den Ursprung der Religion als vielmehr für die Theorie der unterschiedlichen Weltbilder verwerten würde. — Bedeutsam sind jedenfalls die Bücher von Beth, Magie und Religion, und Hauer, Die Religionen I.

5) Zur Zeit fehlt noch eine rel.-wiss. Methodik mit einer systematischen Lehre von der Quellenkritik in der rel.wiss. Forschung, hier ist Quellenkritik

zu vermehren und vor allem durchzuarbeiten trachten. Hier können wir vom Ausland besonders viel lernen. Die Forschungen Frazers, Langs, Maretts und anderer sind — von den oft gewiß anfechtbaren Hypothesen, die sie aufstellen, zunächst einmal abgesehen — mit ihrem Materialreichtum vor allem als religionswissenschaftliche Untersuchungen wertvoll und wichtig. Ähnlich steht es mit der deutschen Forschung. Welcher Religionsforscher lernte nicht für seine historische und systematische Arbeit aus den Werken der Bastian, Ratzel, Schurtz, Frobenius, wie er auch zu ihren theoretischen Grundanschauungen und religionswissenschaftlichen Theorien stehen mag?

Besonders in den letzten Jahrzehnten macht sich die besprochene einseitige Bevorzugung der Hochreligion, der „Spitzen der Religion", der „großen religiösen Persönlichkeiten" bemerkbar. Von seiten der experimentell arbeitenden Psychologie, die vielleicht eher dem entgegengesetzten Fehler, der Überwertung des „Durchschnittlichen"[1] zuneigt, wird sie mit Vorliebe der geisteswissenschaftlich orientierten vorgeworfen. Jedenfalls spielt sie gerade in der religionspsychologischen Fragestellung eine große Rolle[2]. Schon James, Troeltsch und andere tendierten in diese Richtung. Heute vertritt besonders Scholz[3] sehr schroff und einseitig derartige Anschauungen. Für die Religionswissenschaft würden solche Einseitigkeiten besonders gefährlich sein und sich bitter rächen. Namentlich wenn neben den religionsgeschichtlichen die religionssystematischen Aufgaben schärfer

---

besonders schwierig und wichtig, wie aus den Ausführungen dieser unserer Arbeit ja wohl zur Genüge hervorgehen wird. Ich erinnere an die Kritik der Missionarberichte, der Reiseberichte im allgemeinen. Wir werden uns natürlich gewisse Grundzüge der Kritik, die sich die Ethnologie ausbildet, aneignen können, aber müßten sie im Hinblick auf die Natur unseres Gegenstandes doch noch bedeutend ergänzen und ausarbeiten.

1) Vgl. die amerikanische Religions-Statistik (Starbuck).

2) Besonders die „Methode der prägnanten Fälle" verführt dazu. Selbst bei Faber (a. a. O. S. 124) lesen wir: „Die höchsten Religionsformen sind die, in denen sich die religiöse Wahrheit am reinsten ausprägt".

3) So kann ich z. B. Scholz ganz und gar nicht beistimmen bei seiner aus diesem Geist herausgeborenen Trennung von „lebenden" und „erstorbenen" Religionen und der Begründung seiner einseitigen Berücksichtigung der lebendigen Religion. Der breite Streifen der Religionen, die nicht in seinem Sinne „erlebbar", aber auch nicht historisch, d. h. tot sind, fällt bei ihm völlig aus der religionsphil. Betrachtung heraus. Vgl. z. B. S. 77ff., S. 83f. Geht er ja so weit, in seiner Verteidigung der Methode der prägnanten Fälle ausschließlich den Wertgesichtspunkt als Prinzip der Auslese zu proklamieren, S. 91ff. („Für uns ist ‚das Ausgezeichnete' lediglich Wertbegriff").

werden ins Auge gefaßt worden sein. Gerade hier ist die Breite der empirischen Basis entscheidend. — Andererseits zeigt die Geschichte unserer Wissenschaft, daß die Gefahr, nach der anderen Seite hin zu sündigen, nicht geringer ist. Die Forschung der letzten Jahrzehnte ist zwar schon stark von dem alten Vorurteil abgekommen, daß die Religion der Primitiven ihre bevorzugte Aufmerksamkeit verdiene, weil man in ihr gleichsam den Urtypus der Religion vor sich habe, daß ihre Erforschung, Kenntnis und ihr Studium von besonderer religionspädagogischer Wichtigkeit sei, aber es spukt doch mindestens noch hier und da die Meinung, die primitive Religion müsse von der Religionswissenschaft in besonderer Weise bevorzugt werden, denn „die Quellen fließen hier reiner", und vor allem sei „die Deutung leichter" [1].

Ein anderer mit Recht von neueren Forschern [2] gerügter Fehler ist die durch die amerikanische und französische Religionspsychologie bei uns eingeführte Bevorzugung und Überwertung der anomalen Erscheinungen in der Religion [3]. Sie wird vor allem der vorwiegend religionspsychologisch orientierten Forschungsrichtung naheliegen [4]. Gewiß soll auch die Erforschung der krankhaften Erscheinungen in der Religionswissenschaft zu ihrem Rechte kommen, aber die Grenzen für sie sind durch die tatsächliche Bedeutung und die Rolle dieser

1) Vor dieser Meinung warnt auch Wielandt in seinem Programm der Religionspsychologie (1910) mit Berufung auf Ottos Warnung: „Was Buddhismus sei, können wir zu verstehen vielleicht noch einmal erreichen. Was aber Totem und Tabu für die Primitiven wirklich bedeutet, wahrscheinlich nie". (Kant-Fries'sche Rel.Phil. S. 197). Die eminenten Schwierigkeiten, mit denen die Erforschung der „Natur"religionen und die Verwertung ihrer Ergebnisse für Systematik und Philosophie zu rechnen haben, verdeutlicht ein Blick auf die Gegensätze innerhalb der rein berichtenden Forschung. Man denke an den Streit um das „höchste Wesen" der Australier und ähnliches. — Alles das darf aber natürlich nicht hindern, daß die Rel.Wiss. sich mit besonderem Eifer der Erforschung der Naturreligionen widmet, die nicht mehr „das Proletariat der Religionsgeschichte" (Tiele-Söderblom, Komp. S. 12) bleiben dürfen. Vgl. auch Söderblom, Das Werden, Kap. I: Die Primitiven und wir.

2) Vor allem von Scheler, so a. a. O. S. 370 u. ö.

3) Vgl. eine gute Übersicht und Kritik bei Pinard, a. a. O. § 208ff.

4) „Die Methode der extremen ausgezeichneten Fälle schließt die Gefahr ein, der James auch teils erlegen ist, daß man die patholog. geartete Religiosität bevorzugt und deshalb gerade zum Verständnis des spez. Religiösen an dem betreffenden Vorgang nicht gelangt, und immer wird man Wundt rechtgeben müssen, wenn er sagt: demnach ist diese Sammlung ausgezeichneter Fälle allenfalls eine Kasuistik zur rel. Pathologie, aber Religionspsychologie ist sie nicht". Faber, a. a. O. S. 31.

Phänomene in den empirischen Religionen vorgezeichnet[1]. Abgelehnt werden muß vor allem die Deutung der normalen Erscheinungen nach bestimmten aus der Pathologie der Religion entlehnten Grundsätzen, Anschauungen und Methoden[2], die gegen das von uns vertretene Prinzip verstoßen, daß eine jede geistige Erscheinung in erster Linie nach ihrem Sinn aus sich heraus aufzufassen, zu verstehen und zu deuten ist, als „individuelle Totalität", die durch eine atomisierende Analyse nicht in Elemente zerlegt, sondern nur aufgelöst und zerstört werden kann. —

Im Gegensatz zu der Spezialisierung der Religionsgeschichte steht eine Ausdehnung ihres eigentlichen Bereichs, die wir im Anschluß an die eben erörterten Fragen besprechen wollen. Zwar geht diese Erörterung nicht die Religionsgeschichte allein an, sondern ist für die ganze religionswissenschaftliche Arbeit wichtig, aber es empfiehlt sich doch, sie bei der Besprechung der Einteilung der Aufgaben vorzunehmen.

Wir können wohl zum Zweck einer historischen oder systematischen Untersuchung eine Isolierung einer oder mehrerer Religionen aus dem Zusammenhang vornehmen, in dem sie stehen. Aber wie das religiöse Leben und Erleben der Einzelseele eingebettet ist in den größeren Zusammenhang des seelischen Geschehens, vielfach bedingt und bedingend, in lebendiger Wechselwirkung mit andern Erscheinungen der geistigen und materiellen Welt sich befindend, so stehen auch die Religionen in dem Zusammenhang des historischen Gesamtgeschehens darin. Ihr äußeres Schicksal und ihre innere Entwicklung, ihr Entstehen und Vergehen ist tausendfältig bedingt[3], sie selbst üben die stärkste Wirkung auf die Entwicklung der Völker und Kulturen aus, mit denen sie verbunden sind. Von diesen Beziehungen

---

1) Wenn Girgensohn (Die Religion ... und ihre Zentralidee, S. 3) feststellt, die Untersuchung der Existenzweise der Religion habe sowohl das Normale als das Anormale gleichmäßig in Betracht zu ziehen, sie habe nur zu fragen, was Religion ist, und nicht, was Religion sein soll, so ist dem zuzustimmen, vorausgesetzt, daß „gleichmäßig" nach dem Maßstabe des gleich im Text zu erwähnenden Grundsatzes verstanden wird.

2) Exzesse auf diesem Gebiet leistet sich vor allem die in ihren Grenzen so fruchtbare Psychoanalyse. Schon Pfister geht in seinen Forderungen (Die Aufgabe usw.) zu weit. (Vgl. S. 17f. u. ö.).

3) „Jene Verschiedenheit (der Religionen) wird, wie bei den Individuen durch Anlage, Temperament, Lebensverhältnisse, so bei Gemeinschaften, auch religiösen, durch Volksart, Geschichte, Schicksale und vor allem durch ihren Ursprung bedingt". Tiele, a. a. O. S. 130.

kann, wie gesagt, zum Zweck besonderer Betrachtungen abgesehen werden. Aben das ist natürlich nur vorübergehend, nur für ganz spezielle Aufgaben möglich. Immer wieder wird der Religionsforscher durch seine Arbeit darauf gedrängt werden, gerade diesen Zusammenhängen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden[1].

Die Religionshistoriker haben denn auch in ihren Untersuchungen und Darstellungen stets der historischen „kulturellen Bedingtheit" der Religionen die größte Beachtung geschenkt und sie aus dem Zusammenhang zu begreifen gesucht, aus dem sie herausgewachsen sind, in dem sie leben[2]. Theoretische Erörterungen über diese Zusammenhänge wurden aber sehr selten angestellt[3], hier hat die Systematik der Religionswissenschaft noch ein weites Feld vor sich. Die alttestamentliche und neutestamentliche Religionsgeschichte ist auch hier seit jeher ein Stück voran: für keine andere Religion ist der historische, kulturelle und soziale „Hintergrund" so aufgestellt, wie für die jüdisch-christliche. Immerhin genügt es, an die Arbeiten Cumonts, Reitzensteins, Seecks, Wendlands, Nordens über die hellenistischen Religionen und ihre kulturgeschichtlichen Bedingungen und Wirkungen zu erinnern, Kremers Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Beckers und Mez' weitreichende Untersuchungen über die Kultur des Islam, Jeremias' Forschungen über die altorientalische Geisteskultur, Meissners Bearbeitung der babylonisch-assyrischen, Ermans Behandlung der ägyptischen Religion im Rahmen der betreffenden Kulturen, gewisse Darstellungen der Indogermanisten (Hirt, Schrader usw.), Oldenbergs und v. Glasenapps Untersuchungen über die Religionen Indiens in diesem Sinne zu nennen, — von den Arbeiten zur Religionsgeschichte der Griechen und Römer zu schweigen,

1) So auch Hardy, Was ist Religionswissenschaft? Arch. f. Rel.Wiss. I, S. 157.

2) Vorbildlich ist hier besonders die Forschung, die sich mit den Religionen des ausgehenden Altertums beschäftigt.

3) Eine Ausnahme stellen die Diskussionen und Untersuchungen der Ethnologen dar, in denen solche Probleme vielfach prinzipiell im Rahmen allgemeiner Theorien erörtert werden. Sie sind methodisch wichtig, ganz abgesehen von dem Ertrag in materieller Hinsicht, den die völkerkundlichen Untersuchungen über die Religionen der sogenannten Primitiven, aber auch bei Höheren und über deren Stellung im Gesamtleben, der Rel.Wiss. bieten. Ich erinnere besonders an die „Kulturkreisforschung" mit ihren schönen Resultaten. Vgl. aber auch sonst etwa Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker 1914 (bes. S. 63ff. „Religion") und Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker. Vgl. hierzu das Kap. VIII Art. V bei Pinard: école historique culturelle.

die in dieser Beziehung am weitesten fortgeschritten sind, — um zu beweisen, wie großartig die Ergebnisse dieser Forschungsrichtung sind. Von anderer Seite arbeitet die Profangeschichte der Religionsgeschichte zu: Historiker, die, wie Ranke und Eduard Meyer, der Geschichte der Religionen besondere Aufmerksamkeit widmen, befördern natürlich die Aufhellung dieser Zusammenhänge mächtig.

Auf der andern Seite beschäftigt die Religionsphilosophen seit den Tagen Hegels und Schleiermachers die Untersuchung der prinzipiellen Zusammenhänge zwischen Religion und Kultur[1]. Nicht immer ist da ganz klar unterschieden worden zwischen der Untersuchung des prinzipiellen Verhältnisses (der „Idee" nach) und der des tatsächlichen[2]. Für die religionsphilosophische Betrachtungsart lag es immer nahe, in die normierende Setzung überzugehen, nicht immer zwischen Registrierung und wertender Betrachtung zu scheiden. Man setzte z. B. das Ideal eines positiven Verhältnisses zwischen Religion und Kultur voraus und „würdigte" dann unter diesem Gesichtspunkt religionsphilosophisch die einzelnen Religionen[3].

So fiel bisher eigentlich zwischen beiden Forschungsrichtungen eine dritte in der Mitte durch, die wir als die eigentlich religionswissenschaftliche bezeichnen möchten: auf Grund der historischen

---

1) Heute besonders gepflegt von der südwestdeutschen Schule. (Vgl. Rickerts System der Philosophie VI, IV 1922, Cohn, Religion u. Kulturwerte, Phil. Vortr. d. Kant-Ges. 1914 usw.). Im Mittelpunkt steht dieses Problem auch für Siebeck (Rel.Phil. bes. Kap. I).

2) „Man kann das Thema Religion und Kultur in der Weise interpretieren, daß man die Beziehungen und Gegenwirkungen aufsucht, die zwischen beiden Mächten bestehen. Die Anziehungspunkte und die Reibungsmomente können den Gegenstand der Betrachtung bilden. Man kann die Einwirkungen der Religion auf die Kultur und umgekehrt untersuchen. Diese Untersuchung kann entwickelt sein historisch, unter Einschränkung auf einen bestimmten Zeitraum, etwa den primitiven Zustand, oder auf weltgeschichtlicher Grundlage, in Form einer systematischen Erleuchtung geführt werden." Scholz, in der Festschrift für Herrmann 1917, S. 233f.

3) In diesem Sinn schreibt auch Scholz (a. a. O. S. 232): „An sich könnte die Religion der Kultur-Verneinung ebenso wertvoll sein wie die kulturkritische Religion und nur in einem Lebenskreise, der den Anteil an der Kultur und damit zugleich ein gewisses Maß von Kulturbejahung bei seinen Gliedern als selbstverständlich voraussetzt, kann die kulturkrit. Religion ihre Überlegenheit gegenüber den Religionen der Kulturverneinung erweisen".

Scholz betrachtet das Problem im übrigen vom Standpunkt des Religionsphilosophen, für den natürlich die Dinge wesentlich anders liegen. Es handelt sich dann darum, zu klären, wie „die Religion" und „die Kultur" sich zueinander verhalten. (Vgl. auch seine Rel.Phil.)

Religionsforschung ganz unvoreingenommen das Verhältnis festzustellen, in dem die empirischen Religionen, erstens ihrem Geist nach, und zweitens der Praxis nach, je und je zur Kultur gestanden haben. Vorschnelle Verallgemeinerungen werden dabei ebenso vermieden werden müssen, wie daß man sich durch eine grundsätzliche Höherwertung des positiven oder negativen oder indifferenten Verhältnisses der Religion zur Kultur voreinnehmen lasse. Die Frage für die Religionswissenschaft lautet nicht: Hat die betreffende Religion „nützlich“ oder „schädlich“ auf die Gesamtkultur des Volkes eingewirkt?[1] Sondern sie wird einfach die feststellbaren Wirkungen zu registrieren, daraus ihre Schlüsse zu ziehen, diese Wirkungen nach Möglichkeit im Zusammenhange zu verstehen und zu deuten haben. Wer denkt hier nicht an die schönen Reflexionen Burckhardts in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ über das Verhältnis der „Potenzen“ zueinander oder an Max Webers Theorie der Stufen der Weltablehnung?

Was für die Kultur gilt, das gilt auch für ihre einzelnen Systeme, die Wirkungszusammenhänge, um mit Dilthey zu sprechen. Zwischen den Religionen und dem jeweils geltenden Recht, der jeweils gepflegten Kunst und der zur Zeit bestehenden Wirtschaftsordnung bestehen die engsten Zusammenhänge. Die Religionsgeschichte wird sie herauszuarbeiten, die Systematik ihre Folgerungen daraus zu ziehen haben. Wieder ist vor einer Verwechselung zu warnen: auch die Religionsphilosophie untersucht das Verhältnis von Religion und Recht, Religion und Kunst, Religion und Wirtschaft, aber ihre Fragestellung ist von der religionswissenschaftlichen verschieden, sie sucht das seinsollende, das der Idee nach bestehende Verhältnis zu bestimmen[2]. Immerhin, — schon können schöne Untersuchungen auf den verschiedensten Gebieten als Zeugnisse für die Fruchtbarkeit der empirischen Forschungsrichtung namhaft gemacht werden: von den im folgenden noch zu nennenden Arbeiten M. Webers, Sombarts und Troeltschs zu schweigen, die neuesten Forschungen zum babylonischen Recht, Kohlers weitausgreifende rechtshistorische Arbeiten, die auf die Beziehungen zwischen Recht und Religion besonders eingehen, Sachaus Bemühungen um die Erforschung des syrischen und

1) Solche Vermischungen begegnen z. B. bei Tiele, Einl. I, Kap. VIII, Wobbermin, Syst. Theologie I, Kap. IV u. ö.

2) Ein Philosoph wie Hegel hat diese Verhältnisse im Rahmen seiner Geistesphilosophie system. entwickeln können, die heutige Kulturphilosophie sinnt auf ein „System der Kultursysteme“ (Freyer) oder analysiert die Strukturverhältnisse nach der subjektiv-psychologischen Seite hin (Spranger).

mohammedanischen Rechts, Snouck Hurgronjes Studien zur islamischen Rechtsgeschichte, die gelehrten theologisch-juristischen Forschungen auf spät-jüdischem Gebiet usw.[1]; — auf der anderen Seite die zahlreichen Arbeiten über mittelalterliche Kunst, die an den Zusammenhängen von Kunst und Religionen kaum vorübergehen können: Thodes Franziskanerstudien und Strzygowskis weitgreifende Forschung, die auch die orientalische Kunst aus ihrem Zusammenhang mit der Religion begreifen will, Herzfeld und Sarres Erhellung der persischen, Diez' Behandlung der islamischen Kunst, Grünwedels und Le Coqs Werke, die Buddhismus und Kunst zusammenstellen und v. a. m.[2] Dasselbe gilt natürlich für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen den Religionen und den sozialen Mächten („Organisationen der Gesellschaft", mit Dilthey zu reden). Auch hier handelt es sich um historische und systematische Untersuchungen über die Beziehungen, in denen die Religionen mit dem Staat, der Gesellschaft, mit Klassen und Verbänden stehen. Wieder ist es nicht die prinzipielle Frage: Religion und Staat, Religion und Gesellschaft, die uns interessiert; sie überlassen wir den Philosophen. Vielmehr das Wechselverhältnis, in dem je und je diese Mächte stehen und gestanden haben, soll untersucht werden. In dieser Forschungsrichtung sind, da man ihr überhaupt erst seit kurzer Zeit ein Interesse zugewendet hat, noch nicht einmal die Hauptkategorien, das Schema gleichsam der Betrachtung, entwickelt. Das hängt natürlich damit zusammen, daß die Staats- und vor allem die Gesellschaftswissenschaften noch nicht genügend fundiert, über wichtige Grundfragen der Abgrenzung, Einteilung und Methode noch uneinig sind[3].

---

1) Naturgemäß tritt bei rechtlichen Vorstellungen und Setzungen der alten Welt der Zusammenhang mit den religiösen Grundanschauungen stärker hervor. Andererseits haben ja bekanntermaßen gewisse Religionen von Hause aus eine Tendenz zum Nomismus.

2) Darstellungen der Kunst orientalischer Völker, die ja ohne Berücksichtigung der religiösen Vorstellungen nicht denkbar sind, sind jetzt bekanntlich sehr beliebt.

3) Für erstere vergl. die allgem. Staatslehre v. Jellinek ([3]1922, bes. S. 25ff.); für letztere neben der Kap. I, Anm. 11 genannten Lit. etwa die über alle Richtungen und Auffassungen orientierende Übersicht von Barth, Die Philos. der Gesch. als Soziologie, [3]1921, und Sombart, Soziologie 1923.

In Frankreich ist die Zusammenarbeit der Religionsforscher und Soziologen eine engere als bei uns. Es genügt, Namen zu nennen wie Durkheim, Hubert, Mauß, Lévy-Bruhl. Bei uns schenkten vor allem von den Soziologen im engeren Sinne Vierkandt und Scheler heute diesen Zusammenhängen Aufmerksamkeit. Spann widmet in seiner Gesellschafts-

Durch die Arbeiten von Sombart, Troeltsch, Scheler und vor allem von Max Weber ist die „Religionssoziologie" im eigentlichen Sinne begründet worden[1]. Ein detaillierteres Programm oder eine Darlegung ihrer Aufgaben und Methoden haben wir bisher nicht. Viele werden davon befriedigt sein, daß dieser Forschungszweig, statt, wie die allgemeine Soziologie es gerne tut, methodologische Erörterungen anzustellen, gleich mediam in rem gegangen sei. Man hat auch die schönsten Erfolge auf diese Weise erzielt und eine Reihe bewundernswerter Arbeiten zutage gefördert. Aber diese Arbeit war doch von vornherein, eben infolge der methodischen Unklarheiten, etwas planlos. Das gilt sogar für die religionssoziologischen Abhandlungen Max Webers. Jedenfalls wird die „Religionssoziologie" den folgenden Arbeitsrichtungen gerecht werden müssen: sie wird erstens sein müssen eine Lehre von den Formen der religiös bestimmten Vergesellschaftung — eine Aufgabe, die noch wenig im Zusammenhang in Angriff genommen worden ist (Herausarbeitung von Kategorien wie Kirche, Sekte, Schule, Orden, Bund usw. und Illustration am empirischen religionshistorischen Material) —, sie wird weiter die Bedeutung der soziologischen Kräfte, Mächte und Verhältnisse für die Religionen (Max Webers systematische Religionssoziologie) und umgekehrt die Einwirkungen der Religionen auf das soziale (Gemeinschafts-)Handeln und die Organisierung der Gesellschaft (Troeltschs Soziallehren und viele Arbeiten aus dem Gebiete der Ethnographie[2]) zu untersuchen haben. Es wäre zu wünschen, daß der Begriff der Religionssoziologie auch wirklich beschränkt bliebe auf diese Aufgaben, daß er nicht unmäßig ausgeweitet würde[3], daß

lehre [2]1923 einen Abschnitt (S. 323ff.) diesen Fragen. Schon Schäffle hatte übrigens in seinem „Bau und Leben des sozialen Körpers" [2]1896, II, 13. Buch diese Verhältnisse ins Auge gefaßt.

1) Vgl. etwa Sombart, Der moderne Kapitalismus, [2]1916f.; Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen 1912; Scheler, Abhandl. u. Aufsätze 1915; Das Ewige usw.; Max Weber, Ges.Aufs. zur Rel.Soz. 1920/21; ders., Rel.Soz. (Grundr. der Sozialökonomik III) 1921.

2) Vgl. zahlreiche Berichte von Reisenden, bes. aus Australien, Amerika und Afrika.. Besondere Aufmerksamkeit wird diesen Zusammenhängen geschenkt bei Visscher, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern 1911 und in den Arbeiten der französischen Soziologen, vgl. vor allem Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse 1910. Bes. mit dem Studium der totemistischen Erscheinungen ist man dieser Fragestellung nähergerückt. Vgl. auch Hauer, a. a. O. S. 421ff. u. 553ff.

3) Auffassung der Soziologie im Sinne von Alfred Webers „Kultursoziologie" (Arch. f. Sozialwiss. 1920). Vgl. auch Vierkandt, Gesellsch.Lehre S. 9 über Max Webers „Religionssoziologie".

aber auch nicht etwa darunter begriffen würde die ausschließliche Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Wirtschaft. Die genaue Abgrenzung von Soziologie und Wirtschaftswissenschaft ist leider nicht streng durchgeführt[1], aber auf unserem Grenzgebiet lassen sich diese Aufgaben trennen[2]. Wir haben keine Bezeichnung für jene Forschungsrichtung, die das Verhältnis der Religionen zu der sie umgebenden Kultur, zu den einzelnen Systemen untersucht, und von der oben die Rede war; aber jedenfalls würde die Erforschung der Beziehungen zwischen Religion und Wirtschaft unter sie fallen. Typisch sind dafür Sombarts Kapitalismusarbeiten, die neben religionssoziologischen im strengeren Sinn vor allem solche Fragestellungen aufweisen. Max Webers Abhandlungen zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen sind ebenfalls ein Gemisch beider Arten[3].

Allein mit der Untersuchung der Beziehungen zwischen den Religionen und der Kultur, den Religionen und dem Staat und der Gesellschaft sind aber die Beziehungen noch nicht erschöpft, in denen die Religionen stehen. Schon lange ist man in der Religionswissenschaft und in den Grenzwissenschaften aufmerksam geworden auf das Verhältnis von Religion und Rasse, Religion und Volk. Auch hier kommt sich die Forschung von zwei Seiten entgegen; in der Religionswissenschaft beobachtete man charakteristische Übereinstimmungen in den Religionen zusammengehörender Gruppen, Stämme, Völker und Rassen[4] und ebenso charakteristische Abweichungen und

---

1) Sombart, a. a. O. Vgl. etwa Oppenheimers Begriff der Soziologie (Theorie d. reinen u. pol. Ökonomie ²1911).

2) Die Frage nach dem prinzipiellen Verhältnis von Religion und Wirtschaft (also etwa in der marxistischen Überbau-Unterbau-Formulierung) gehört in die Gesch.Philos. Es würde eine bestimmte philos. Stellungnahme präjudizieren, wenn der Frage nach dem Verhältnis von Rel. und Wirtsch. eine andere Stelle angewiesen würde als neben der Untersuchung des Verhältnisses von Rel. und Kunst, Rel. und Recht usw. — Es ist wohl selbstverständlich, daß auch die Rel.Soz. ohne normative Einstellung vorzugehen, daß sie also das jeweilige Verhältnis von Religion und Staat, Klassen, Ständen, Berufen voraussetzungslos zu untersuchen hat.

3) So ist die Untersuchung Rosthorns Rel. u. Wirtschaft in China, (M. Weber, Erinnerungsgabe 1923) die inhaltlich zugleich eine Kritik an Max Webers Aufstellungen darstellt, ein reines Beispiel für solche Fragestellung. Vgl. vor allem auch Beckers Islamstudien (1924) u. a. m.

4) Tiele spricht in diesem Sinn von „Richtungen der Entwicklung" (Einl. I, Kap. VI) und analysiert ausführlich die arischen und semitischen Religionen auf ihre Übereinstimmungen und Abweichungen. Die Religionswissenschaft findet nach ihm in jeder Religion zweierlei Entwicklungs-

Unterschiede[1]. Andererseits haben Anthropologie und Ethnologie sich immer für die Auswirkung der von ihnen beobachteten Merkmale auf geistig-kulturellem, aber bes. auf religiösem Gebiet interessiert[2].

Die Einteilung der allgemeinen Religionswissenschaft in Religionsgeschichte und systematische Religionswissenschaft ist erschöpfend, außer diesen beiden gibt es keine anderen religionswissenschaftlichen Disziplinen[3].

Diese Behauptung wird manchen in Erstaunen setzen. Wo bleibt, wird gefragt werden, die Religionspsychologie?[4] Sie ist doch gewiß eine selbständige Disziplin der Wissenschaft von den Religionen, wenn nicht überhaupt eine besondere Wissenschaft[5]. Mit diesen Anschauungen müssen wir uns jetzt auseinandersetzen[6].

---

tendenzen: eine, welche ihr allein eigen ist, und eine zweite, welche sie mit einigen anderen gemein hat, zweierlei Charakter, der eine ihr individueller, der andere ihr Familiencharakter. (S. 132 f.)

1) Gerade die Unterschiede bei verwandten, aber doch ihrem Charakter nach verschiedenen Völkern prägen sich oft in den Religionen außerordentlich drastisch aus. Vgl. den Charakter und die Entwicklung der indischen und iranischen Religion (dazu feine Bemerkungen bei Tiele (a. a. O. S. 163 ff.), des Buddhismus usw. Einiges hierzu auch bei H. Schneider, a. a. O. S. 103 ff. Vgl. auch die ethnographische Übersicht bei Chantepie de la Saussaye (a. a. O. I S. 171.) Auch die Arbeiten der Rassetheoretiker (Gobineau u. a.) sind hierzu (mit der nötigen Vorsicht) zu vergleichen. (Eine Übersicht bietet Hertz, Mod. Rassetheorien 1904.)

2) Vgl. das in den Fachzeitschriften, Reiseberichten und Sammelwerken, E.R.E., Golden Bough u. a. aufgehäufte Material und etwa die systematische Darstellung bei Gräbner, Hinneb. K. d. G. III, V: Ethnologie.

3) Vgl. die Erörterungen des IV. Kap. — Wer die „vergleichende Religionsgeschichte" etc. vermißt, wird sich zu erinnern haben, daß Vergleichung eine Methode ist, die nicht die Abgrenzung einer eignen Disziplin rechtfertigt. Das sollte wissenschaftstheoretisch auch anerkannt werden, so sehr sich leider sonst in dieser Beziehung die falsche Gewohnheit eingebürgert hat.

4) Literatur: R. G. G. Abschnitt Religionspsychologie IV Sp. 2213. In der gleich zu zitierenden Schrift von Faber, jetzt auch im Handb. d. Rel.Wiss. (hrsg. v. Leipoldt) 1922 A. Rel.Psychol., und die Ztschr. u. das Arch. f. Rel. Psych. Die jüngste Bearbeitung mit Lit.Ang.: Müller-Freienfels, Psychol. d. Rel. 1920.

5) Faber sieht das grundsätzlich Neue der modernen Religionspsychologie in Gegensatz zu der vorangegangenen Zeit darin, daß sie „eine selbständige Größe ist, nicht mehr eingebettet in andere philosophische oder theologische Disziplinen". (A. a. O. S. 4.)

6) Der konsequentesten und klarsten Formulierung der Aufgabe und Methode der Religionspsychologie begegnen wir bei Faber. Vgl. vor allem seine Arbeit: Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeu-

Der Aufschwung der Religionspsychologie hat einen doppelten Ursprung: sie verdankt ihre erste Blüte der Religionsphilosophie[1], sodann aber hat eine theologische Bewegung sie mächtig genährt, die eine Ergänzung der Dogmatik in psychologischer Richtung ersehnt und erstrebt. Die Religionspsychologie ist also nicht etwa aus der Religionswissenschaft (Religionsgeschichte) hervorgegangen. So ist verständlich, daß eine Reihe von Forschern die Religionspsychologie der Psychologie als Unterzweig eingliedern möchten, andere aber an

---

tung für die Dogmatik, eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie 1913.

Girgensohn bietet in seinem „Seelischen Aufbau des religiösen Erlebens" 1922 eine Fülle von experimentell bearbeitetem Material (Vorlesung und Beurteilung religiöser Texte). Er ist der Überzeugung, daß ein gedeihlicher Fortschritt der wissenschaftlichen Rel.Psychol. nicht aus historischen Forschungen, sondern nur aus einem Studium des gegenwärtig lebenden Menschen gewonnen werden kann. Mit diesen Menschen und mit Gedanken über die Religion will er experimentieren. Es ist ihm nicht zweifelhaft, daß dieser Psychologie die Zukunft gehört. — Wir sind nicht dieser Meinung, sondern halten mit zahlreichen Kritikern dafür, daß die entscheidenden religiösen Vorgänge sich stets einer derartigen quantitierenden und atomisierenden Analyse entziehen werden. Wir können in der Übertragung der naturwissenschaftlichen Methoden gerade auf diesen Zweig der Psychologie keinen Fortschritt erblicken. Die Resultate sprechen auch nicht für sie. Vgl. im übrigen die Auseinandersetzung Sprangers in Lebensformen 3. Aufl. Vorwort und Girgensohns Antwort in der S. 112, A. 2 zitierten Schrift. — Vgl. für die Ergebnisse der Experimentaluntersuchungen noch etwa Flournoys Beiträge zur Rel.Psychol., hrsg. und eingel. von Vorbrodt 1911, und die entsprechenden Zeitschriften.

Wichtig ist die Fragestellung der Rel.Psychol. Wobbermins, die von ihm besonders auch in wissenschaftstheoretischer Hinsicht durchgedacht und durchgeführt worden ist (vgl. vor allem Syst.Theol. Bd. I 1913, Bd. II 1921). Einzelne systematische Grundprobleme sind hier klar erkannt, aber die Tragweite der psychologischen Fragestellung wird überschätzt. Mit Hilfe der „produktiven Einfühlung" und des „rel.-psychol. Zirkels" wird man das „spezifisch Religiöse" eben nicht erfassen können. Trotz allem bleibt bei dieser Methode ein Rest von Historismus zu überwinden peinlich.

Vgl. auch die Arbeiten der Schule, z. B. Winckler, Phänomenologie und Religion 1921, mit einer Würdigung der phänomenol. Methode für die Rel.Phil. und ihrer Konfrontierung mit der der „empirischen" und der Wobberminschen Psychologie.

1) Eine systematische rel.-psychol. Untersuchung ist übrigens in Maiers Psychologie des emotionalen Denkens enthalten (S. 499—555. Vgl. die Würdigung bei Wobbermin, Syst. Theol. I S. 293ff.) Sie gehört in die Nähe der Wundtschen Theorie. — Sie verkennt, daß die „Logik" des religiösen „Denkens" nicht oder wenigstens nicht allein von der Psychologie her faßbar ist.

ihrer Einordnung in die Theologie festhalten (in der die Religionspsychologie entweder als eine Methode oder aber als selbständige Disziplin zu gelten hätte). Das Verhältnis zur Religionswissenschaft wird dann dementsprechend bestimmt.

Es kann nun keine Frage sein, daß eine Religionsgeschichte ohne psychologische Fragestellungen[1] ebensowenig denkbar ist[2] wie eine Religionssystematik ohne solche. Dabei handelt es sich in erster Linie um die Anwendung praktisch psychologischer Erkenntnisse und Einsichten, Kunstgriffe und Methoden, Befragungen und Erklärungen, wie sie auf keinem Gebiet der Geisteswissenschaften entbehrlich sind und wie sie die Meister des Faches, die Genies der historischen Forschung und die Systematiker, die „Entdecker" von jeher angewendet haben[3]. Es kann weiterhin keine Frage sein, daß die religionswissenschaftliche, vor allem die religionsgeschichtliche, Arbeit in weit stärkerem Maße, als das bisher der Fall ist, sich psychologisch in diesem Sinne orientieren müßte[4]. Psychologische Fragestellung führt immer in die Tiefe, sie ist daher auch eine Erlösung von der bloßen Sammlung, Aufhäufung und Anordnung des Materials. Sie ebnet dem Verstehen die Bahn, sie öffnet den Weg zur Aufdeckung der Zusammenhänge, die wieder die Einzelerscheinungen erst voll

1) „Ja, man darf ruhig sagen, daß die Religionsgeschichte gar keinen Sinn und auch keinen Wert für das Verständnis der Religion hat, wenn sie nicht zur Religionspsychologie wird." Einseitig formuliert das Wielandt, Das Programm der Religionspsychologie, S. 3.

2) Vgl. über das Verhältnis von Religionsgeschichte und der sog. Religionspsychologie prinzipiell: Titius, Das Verhältnis der Religionsgeschichte und Religionspsychologie, Referat auf dem 4. intern. Kongreß für Religionsgeschichte in Oxford. S. 412ff.; Faber a. a. O. S. 120ff.; Wobbermin, Syst. Theol. I u. II.

3) Natürlich ist es mit einfacher „Menschen"- und Seelenkunde auch nicht getan. „Ohne wissenschaftliche Kontrolle, ohne begriffliche Strenge und methodisch vergleichende Analyse fällt das psychologische Denken unvermeidlich zurück in den Erbfehler alles populären Psychologisierens, das ist ein verstandeseinseitiges und entwickelungsfremdes Konstruieren des „abstrakten Menschen" oder „Geistes", sagt sehr richtig Krueger (a. a. O. S. 178).

4) Vgl. auch die Ausführungen Hardys, (Arch. f. Rel.Wiss. I S. 19 u. S. 41f.). — Schöne Resultate der religionspsychologischen Fragestellung gelegentlich bei Hauer, (a. a. O. Absch. I) Grundprobleme der Religion. Seine Methode ist — ohne stärkere Berücksichtigung der von ihr bisher herausgearbeiteten Kategorien — die der geisteswissenschaftlichen Psychologie unter Heranziehung „experimentell" gewonnener Resultate . . .

begreifen lassen. Wo in der Religionsgeschichte die Persönlichkeiten hervortreten, da wird die psychologische Befragung nie erfolglos bleiben, wo es sich in der Systematik um die Charakteristik religiöser Typen handelt, muß sie zur Anwendung gebracht werden. Aber nicht nur auf die subjektiv persönlichen Vorgänge wird sie ihr Augenmerk zu richten, sondern sie wird auch den objektivierten Ausdruck zu untersuchen und einer — psychologischen — Deutung zu unterziehen haben[1].

Immer wieder wird sich alsdann das Bedürfnis nach einer systematischen Inventarisierung des „religiösen Bewußtseins", nach einer Analyse des religiösen „Erlebnisses" regen[2], d. h. einer gründlichen zusammenfassenden Untersuchung und Betrachtung der subjektiv religiösen Vorgänge, denn um diese handelt es sich. Der intentionale Charakter des Psychischen darf dabei nicht verkannt werden. Wohl sind zu gewissen Zwecken Abstraktionen erlaubt, aber für die Gesamtwürdigung einer Erscheinung der subjektiven oder objektiven religiösen Welt ist die religionspsychologische Betrachtung nicht genügend. Der intentionale Charakter ist auch nicht etwas, das zum psychischen Akt hinzutritt, sondern, wie uns Brentano und Husserl gezeigt haben, ihm wesensimmanent. Trotzdem ist eine Abstraktion möglich. Ihre Grenzen und Bedingungen haben wir hier nicht zu untersuchen. —

Der Psychologismus der Religionspsychologie, der in Erwägung ihrer Entwicklungsgeschichte wohl verständlich, aber nicht notwendig ist, hat die Schuld an dem Mißkredit, in den die religionspsychologische Fragestellung in weiten Kreisen geraten ist. Ihr schärfster Kritiker unter den Heutigen, Max Scheler, schöpft seine Hauptargumente gegen „die" Religionspsychologie aus dem Psychologismus, dessen sich soviele ihrer Vertreter schuldig gemacht haben.

---

1) Es ist ebenso falsch, eine solche prinzipiell zu bestreiten (Faber a. a. O. S. 69), wie sie zur einzig möglichen zu machen (Psychologismus). Es gibt neben der psychologischen Deutung des Ausdrucks noch die sachliche Deutung, die nicht nach der Psychologie fragt. Vgl. dazu die späteren Ausführungen (Kap. V), meine Untersuchung über den Erlösungsgedanken (bes. Kap. I) und aus der theologischen Literatur die Arbeiten zur Hermeneutik, von den neueren die philos. Arbeiten von Dilthey, Spranger, Freyer usw.

2) „Analyse der Bestandteile" und „Analyse der Bedingungen", wie Krueger es formuliert hat (a. a. O. S. 83 u. o.), werden die beiden Hauptaufgaben sein. Vgl. auch Wundt: Die genetische Religionspsychologie (Probl. d. Völkerpsychol. IV, 4).

Über die Aufgaben der Religionspsychologie können wir uns im übrigen hier umso eher kurz fassen, als sie für die verschiedenen Richtungen derselben schon vielfach ausführlich dargelegt worden sind.

Man wird nach dem psychologischen Ursprung der Religion fragen, nach ihrem Werden, nach ihrem „Ort“, nach den psychologischen Charakteristika, die die religiösen Phänomene als seelische Erscheinungen bezeichnen, insbesondere nach dem religiösen Fühlen, nicht minder aber auch nach religiösem Vorstellen, soweit es der Psychologie erreichbar ist, nach ihrem Ablauf und ihrer Gesetzmäßigkeit, man wird die religiöse Persönlichkeit und die religiöse Gemeinschaft psychologisch untersuchen.

All das aber rechtfertigt doch wohl nicht die Abgrenzung einer besonderen Disziplin innerhalb der Religionswissenschaft, sondern Religionsgeschichte und systematische Religionswissenschaft werden in ihrer Arbeit von der religionspsychologischen Fragestellung Gebrauch machen, wie natürlich auch die Theologie[1] es tun wird. In der Hauptsache aber wird die Religionspsychologie in der Religonsphilosophie verbleiben, mit der sie, wie ihre Themenstellung uns zeigt, zusammengehört. Soweit schließlich sog. exakte Methoden zur Lösung religionspsychologischer Aufgaben zur Anwendung gebracht werden, ist die Psychologie dafür zuständig[2].

Im übrigen beginnt die Überschätzung der religionspsychologischen Fragestellung[3], die eine Zeitlang alles Heil von ihr erwarten

---

1) Hier stehen sich zwei Parteien gegenüber, von denen die eine die religionspsychologische Fragestellung als Methode in die Dogmatik oder systematische Theologie einführen will, die andere einen selbständigen Forschungszweig dafür abzugrenzen für nötig hält. Über das Historische und das Verhältnis der verschiedenen religionspsychologischen Theorien zur Dogmatik ein guter Überblick bei Faber, a. a. O, VI. Teil, S. 127ff. Die Radikalen der ersten Gruppe (z. B. Vorbrodt) sind soweit gegangen, eine Ersetzung der Dogmatik durch die Religionspsychologie zu fordern, andere wollen sie durch Psychologisierung von dem in ihr herrschenden Intellektualismus kurieren (Pfister), wieder andere ihre zu eng gesteckten Grenzen erweitern, wobei ihr dann die seltsamsten Aufgaben zugeschoben werden, die alles andere, nur nicht dogmatische sind. Sogar von einer psychologischen Theologie hat man gesprochen (O. Ritschel).

2) Stern und Faber sehen in ihr eine selbständige Disziplin der angewandten Psychologie. Sie sei nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie eine Abteilung der allgemeinen theoretischen Psychologie. (Vgl. des letzeren Wesen der Religionspsychologie, S. 120).

3) Glaubte man ja doch eine Zeitlang sogar die „Wahrheitsfrage“ mit Hilfe der Religionspsychologie lösen zu können (Vorbrodt, Wobbermin).

ließ[1], allmählich nachzulassen. Auch die Forscher, die sie besonders bevorzugen, erkennen ausdrücklich ihre Grenzen an[2].

---

Es ist nicht richtig, wenn Faber meint, die Religionspsychologie sei ein Teil der Religionswissenschaft, „da sie die Religion zu beschreiben hat" (a. a. O. S. 119). Diese Bestimmung ist viel zu weit und ungenau, ja in dieser Formulierung direkt falsch.

1) Vgl. auch das im folgendem über den Psychologismus und über Religionswissenschaft und Religionspsychologie Gesagte (Kap. V, Anhang).

2) So Girgensohn, vor allem in seiner Leipziger Antrittsvorlesung: Religionspsychologie, Religionsphilosophie und Theologie 1923. Außer einer einzigen Erwähnung (S. 39) ist hier übrigens von Religionswissenschaft nicht die Rede.

## IV. Die Methode der Religionswissenschaft.

Wenn wir im folgenden einige wichtige Fragen zur Methodologie der Religionswissenschaft erörtern[1], so wollen wir damit nicht etwa eine Methodik geben. Diese würde für sich ein selbständiges Werk ausmachen. Sie kann erst geschrieben werden, wenn die Grundlegung der Wissenschaft einigermaßen vorbereitet ist. In ihr würden Quellenkunde, Kritik und Interpretation im besonderen Hinblick auf die religionshistorische Methode zu behandeln sein. In demselben Rahmen wären die methodischen Probleme der Religionssystematik, Vergleichung etc., eingehend zu erörtern. Weiter würde dazu eine Abstufung des Quellenwertes der religiösen Ausdrucksformen für die religionswissenschaftliche Erkenntnis gehören[2], die ihrerseits auf einer von der Religionsphilosophie mit vorzubereitenden Theorie des religiösen Objektivationsprozesses beruhen müßten. In der Literatur sind zahlreiche Ansätze für eine solche Theorie vorhanden[3]. Trotzdem fehlt es vorerst noch an zusammenfassenden Vorarbeiten.

Wir begnügen uns also, einige wichtige Grundprobleme systematisch zu erörtern. Zunächst einmal muß über den Charakter der Religionswissenschaft unzweideutige Klarheit geschaffen werden. Dazu sollen vor allem zwei Feststellungen dienen, die wir an die Spitze dieses Abschnittes stellen: Die Religionswissenschaft ist eine empirische Wissenschaft. Sie ist keine philosophische Disziplin. Damit ist gesagt, daß die Religionswissenschaft niemals ein Teil der Religionsphilosophie sein kann, geschweige denn daß sie gar mit dieser identisch wäre. Es erwächst uns also die Aufgabe, die reli-

1) Vgl. für das Folgende vor allem: Bernheim, Lehrbuch der hist. Methode, Simmel, Gesch.Philosophie, Troeltsch, Der Historismus u. s. Probleme, Ges. Schr. III. Bd., Spranger, Die Grundlagen d. Gesch.Wiss. 1905, Ders., Lebensformen, [2]1921, [3]1922. Die Religionsforscher haben sich verschiedentlich geäußert. Über das in Aussicht gestellte Werk Pinards vgl. oben. Außerdem Foucart, Histoire des rel. et méthode comp., Jastrow, The study of Religion 1901, Goblet d'Alviella, Croyances, Rites, Institutions 1911, Bd. II, und zahlreiche Arbeiten deutscher Theologen.

2) Vgl. etwa Scholz' Bem. Rel. Phil., S. 81ff., Siebeck, a. a. O.

3) Vgl. für das Folgende im übrigen die Erörterungen unseres Kap. V über „System. Rel. Wiss."

gionswissenschaftliche Forschungsrichtung von der religionsphilosophischen Fragestellung abzugrenzen. Dazu die andere, nach den philosophischen Voraussetzungen zu fragen, die trotzdem noch für die empirische Arbeit der Religionswissenschaft maßgebend sind, denn, daß auch die einfachste Bemühung des Einzelwissenschaftlers von gewissen philosophischen Grundüberzeugungen, Methoden und Gesichtspunkten bestimmt wird, dürfte kaum einem Zweifel unterliegen[1].

Das Problem ist im Grund das gleiche wie in den älteren Geisteswissenschaften. Es ist die Frage nach dem Verhältnis von empirischer Wissenschaft und philosophischer Disziplin, also von Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, von Kunstgeschichte und Philosophie der Kunst, von Sprachwissenschaft und Philosophie der Sprache[2] usw. Man hat denn auch in allen diesen Wissenschaften sehr heftig um die Aufgaben und Grenzen der philosophischen Disziplin gestritten. Bekanntlich hat es Zeiten gegeben, in denen man alle philosophische Fragestellung aus den Einzelwissenschaften überhaupt verbannen wollte[3] und in der Rechtswissenschaft das Ende der Rechtsphilosophie[4], in der Sprachwissenschaft das Ende der Sprachphilosophie[5] usw. proklamierte. Das hing mit der Entwicklung der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert

1) Das betont übrigens auch immer wieder speziell für die rel. wiss. Arbeit Pinard, indem er die einzelnen „Theorien" der Religionsforscher durchgeht. — Bernheim meint (a. a. O. S. 768): „Es ist eine gründliche Illusion, wenn der Fachhistoriker meint, von allgemeinen Anschauungen unabhängig zu sein: falls er sich deren mangels philosophischen Nachdenkens positiv nicht bewußt ist, so muß es doch wenigstens negativ bemerklich werden, indem er diese oder jene Richtung ablehnt und sich von ihr fernhält". Vgl. auch unsere Erörterung in Kap. I und Rothackers schönen Aufsatz: Savigny, Grimm, Ranke (Hist. Zeitschr. 128, 1923, S. 415ff.).

2) Von der durchgehenden Parallelität der Frage- nnd Problemstellungen in dieser Richtung gibt ein gutes Bild die Festschrift für Kuno Fischer: Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts (1907), die als Überblick und Orientierung über den Stand der philos. Disziplinen um die Jahrhundertwende gedacht ist.

3) Schöne Belege für diesen Zug in den einzelnen Geisteswissenschaften bei Rothacker (a. a. O. S. 130ff.). Wie immer gehen führende Geister der Bewegung innerhalb der einzelnen Wiss. im ganzen voran. Vgl. die Gegenüberstellung von Boeckh und Welcker-Jahn. Um die Jahrhundertwende hielten noch die gesch.philosophischen Traditionen der Empirie die Wage: Usener (a. a. O. S. 140).

4) So die positivistische Rechtsschule. Vgl. etwa Merkel, Jurist. Enzykl., 1885, 8. 1913.

5) Vgl. den lehrreichen Überblick über die Entwicklung des „Sprachproblems in der Geschichte der Philosophie" bei Cassirer, Phil. d. symbolischen Formen, 1923, Kap. I.

und mit der Gestaltung ihres Verhältnisses zur Fachphilosophie zusammen. Auf das im Zeichen der Herrschaft der Spekulation — auch in den Einzelwissenschaften — stehende Zeitalter Hegels folgte, sahen wir, eine Ära, die durch das Zurückweichen der Spekulation charakterisiert werden kann. Der Positivismus tat das Seine, Metaphysik und Philosophie aus dem Bereich der einzelwissenschaftlichen Arbeit zu verbannen. Heute stehen wir mitten in der Diskussion über die Notwendigkeit einer erneuten Durchdringung der einzelwissenschaftlichen Facharbeit mit philosophischem Geist[1]. Am besten kann man den Gang der Entwicklung und den Stand der Dinge in diesen Fragen an dem Verhältnis der Geschichtswissenschaft zur Philosophie studieren. Die dort gepflogenen Erörterungen stellen von jeher den Höhepunkt der Methodendiskussion dar. An der Geschichte der Historiographie konnte der Historiker der Geisteswissenschaften immer am schönsten und klarsten die entscheidenden Positionen illustrieren[2]. So sind die Aufgaben der Geschichtsphilosophie je und je anders bestimmt worden. Die strenge Historie hat sie immer wieder abgelehnt und mochte dem „Kentauren" kein Heimatsrecht gewähren[3]. Der Grund dafür ist deutlich: er liegt in der Gegnerschaft der empirischen Einzelforschung gegen das Hereintragen von spekulativen Gesichtspunkten einerseits und Subjektivismen andrerseits in die empirische Forschung[4]. Auf seiten der Geschichts-

1) Vgl. etwa für die Rechtswiss.: E. Kaufmanns interessante Auseinandersetzung mit dem Kantianismus (Kritik des Neukantianismus 1921), und die Erwiderungen darauf, für die Kunstwiss.: die Arbeiten Hamanns, Burgers u. a., für die Sprachwiss.: vor allem das lit. Werk Voßlers und die Arbeiten seiner und der Phänomenologen-Schule, die Arbeiten von Deutschbein, W. Jäger u. a., für die Literaturwissenschaften: die Schriften Ungers, Ermatingers und Müller-Freienfels', für die Wirtschaftswiss.: Max Webers Arbeiten.

Gut orientiert über diese Strömungen, ein Blick auf die Wirkung der Fachphilosophie (vor allem der Husserl-, Windelband-Rickertschen und Diltheyschen Schule) auf die einzelnen Geisteswissenschaften. Mit dieser Wirkung der „Fach"philosophie aber ist der philos. Zug in diesen noch keineswegs ausreichend gekennzeichnet.

2) Vgl. die zahlreichen Zitierungen der Historiker bei Dilthey, Rothacker und Troeltsch und die besondere Vorliebe, mit der der erstere seine systematischen Erörterungen an Probleme der Historik anknüpft.

3) Darüber Bernheim, Lehrbuch: die histor. Erörtg. S. 685ff., die syst. 735ff. Vgl. auch Troeltsch, Der Historismus.

4) Vgl. die Abwehr von „Konstruktions"versuchen und die charakteristisch verengte Bestimmung der Aufgaben der Gesch.Phil. bei Ed. Meyer (Gesch. d. Altert. I, Elem. d. Anthr., S. 182).

philosophie ist man denn zu der Teilung in materiale und formale Geschichtsphilosophie (Geschichtslogik) fortgeschritten[1]. Ein Teil der gegen die Geschichtsphilosophie im allgemeinen erhobenen Vorwürfe mußte nun besonders der in ihrer Aufgabenstellung an die Forschung stark angenäherten Geschichtslogik[2] gegenüber Sein und Geltung verlieren. Natürlich blieb noch immer genug „Philosophie". Aber ganz mochte man sie ja doch auch nicht entbehren.

Von dieser allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung hing also auch die Gestaltung des Verfahrens und der Anschauung in der entstehenden Religionswissenschaft ab. Anderes kam dazu. Zunächst hatte sich der junge Forschungszweig überhaupt schwer genug der Bevormundung durch Philosophie und Theologie entwunden. Wir haben seine Emanzipation kurz betrachtet[3]. So blieb das Verhältnis der Religionswissenschaft zur Religionsphilosophie bis heute recht eigentlich ungeklärt.

Wir wollen hier nun nicht etwa einen Überblick über die Richtungen der gegenwärtigen Religionsphilosophie[4] geben oder gar deren Geschichte skizzieren. Das ist vom Standpunkt der Religionsphilosophie schon häufig genug geschehen[5]. Uns interessiert in erster Linie die Frage, was denn eigentlich die Religionswissenschaft von der Religionsphilosophie zu erwarten hat. Daß umgekehrt die Religionsphilosophie die kräftigste Nahrung aus dem Material zieht, das ihr die Religionswissenschaft bereit stellt, hat sie selbst immer wieder betont[6], das bedarf keiner ausdrücklichen Begründung. Natürlich gibt

---

1) So Bernheim nach dem Vorschlag von P. Barth, a. a. O. S. 738, vgl. jetzt Troeltsch, Historismus, Kap. I, 3, 4.

2) Troeltsch, Historismus, S. 27—76.

3) Weiteres Material bei Jordan a. a. O. und Pinard, a. a. O., die aber beide mehr nach der äußerlichen Zusammengehörigkeit als nach inneren, in der Sache liegenden Prinzipien ihre Abteilungen und Zusammenordnungen der Forscher und Schulen vornehmen.

4) Einen solchen Überblick stellt dar Troeltschs Abhandlung über den Stand der Rel.Phil. in der Festschr. f. Kuno Fischer. Eine bibliogr. Übersicht über die neueste rel.phil. Lit.: Wiss. Forsch. Ber. V (Moog, Philos.) S. 75—80.

5) Vgl. Pünjer, Gesch. d. christlichen Phil. seit d. Reform. (1880—1882) (reicht bis Lotze); Pfleiderer, Gesch. d. Rel.Phil. 1893, reicht bis in die 80er Jahre, ist aber in dem letzten Kapitel sehr korrekturbedürftig. Vgl. auch R.E. [3] XVI, S. 597ff.

6) So prinzipiell Wendland, Art. „Rel.Philos." R.G.G. IV, 2207. Vgl. Scholz' Idee der rezeptiven Rel.Phil. u. a. Gese zieht daraus in seiner sehr klaren Untersuchung die Folgerung: „Demnach muß die Rel.Phil. in stetem

es auch heute noch Religionsphilosophen, die souverän über alledem schweben, was die religionswissenschaftliche Arbeit im Laufe der Zeiten gefördert hat[1]. Man weiß nicht: achten sie es für nichts oder kennen sie es nicht? Aber diese Art von Religionsphilosophie geht uns darum auch garnichts an: sie nimmt nichts von uns, wir haben infolgedessen auch von ihr nichts zu erwarten. — Ehe wir die Religions-Philosophen darum befragen[2], wollen wir zunächst einmal die Meinung der Religions-Forscher über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Religionsphilosophie hören. Bei ihnen herrschen zum Teil recht unklare Vorstellungen über das Wesen beider[3]. So läßt sich beispielsweise ein angesehener Forscher folgendermaßen aus[4]:

„Sie (die Religionswissenschaft) ist eine spezielle oder Fachwissenschaft und gehört deshalb nicht zur allgemeinen Philosophie, aber sie ist doch der philosophische Teil der Untersuchung der religiösen Erscheinungen, dessen Bearbeiter sich den Zweck setzen, bis auf den Grund dieser Erscheinungen vorzudringen. Sie ist keine philosophische Glaubenslehre, kein dogmatisches System von dem, was man natürliche Theologie zu nennen pflegt, keine religiös gefärbte Philosophie, am allerwenigsten eine Philosophie über Gott (Theosophie). Das alles liegt außerhalb ihres Bereichs. Sie überläßt es der eigentlichen Theologie und der metaphysischen Philosophie. Sie ist tatsächlich nichts anderes als die Philosophie der Religion in

---

Kontakt mit der R.Wiss. bleiben, damit sie den Boden der Wirklichkeit nicht unter den Füßen verliere. Letztere liefert der Spekulation den Stoff, das Anschauungs- und Illustrations-Material und bildet ein beständiges Korrektiv derselben. Ein gründliches Studium der Rel.Gesch. ist daher für jeden Rel.Phil. unentbehrlich; man philosophiert sonst ins Blaue hinein und wundert sich hinterher, wenn die willkürl. Konstruktionen in der Geschichte keine Bestätigung finden". a. a. O., S. 13f.

1) So darf Scholz vom „konstruktiv" verfahrenden Rel.Philosophen sagen, daß ihn nicht die Frage interessiert, was die R., als empir. Ganzes betrachtet, eigentlich ist oder bedeutet; sein ganzes Interesse haftet vielmehr an dem, was sie sein soll, oder an dem, was sein muß, um den Anforderungen seiner Philos. zu genügen und in dieselbe glatt einzugehen. — In der Tat mag da oft einmal das „Interesse am System größer sein als das an der Religion". (Rel.Phil. S. 26.)

2) Vgl. unten S. 119.

3) Das umfangreiche Buch von Jordan, das die Entstehungsgeschichte der Rel.Wiss. zum Thema hat, arbeitet diese Stellungnahmen in keiner Weise genügend heraus. Allerhand persönliche Notizen über die Forscher und ihren Lebensgang müssen für die mangelnde Charakterisierung der methodischen Positionen entschädigen. Comp. Rel. vgl. bes. Kap. V, VI u. VII.

4) Tiele, Einl. in d. Rel.Wiss. Kap. I.

buchstäblichem Sinne nach der jetzt, und mit Recht, mehr und mehr sich durchsetzenden Auffassung; die Religionsphilosophie, wie sie nach den Anforderungen der Wissenschaft auf ihrer gegenwärtigen Höhe der Entwicklung reformiert werden muß"[1]. Wenn dann bei demselben Forscher eine „allgemeine und historische Religionskunde", welche die Tatsachen wahrnimmt, sammelt, in Verbindung bringt, vergleicht, ordnet und in ihrer Entwicklung verfolgt, von der Religionswissenschaft unterschieden wird[2], welch letztere die Resultate dieser Untersuchungen der Beantwortung der Frage dienstbar zu machen habe, was die Religion, die sich in allen diesen Erscheinungen offenbart, ihrem Wesen nach ist und woraus sie entsteht, so ist sachlich gegen diese Scheidung nichts einzuwenden, wohl aber gegen die Verkennung des rein philosophischen Charakters der der Religionswissenschaft zugewiesenen Aufgaben und vor allem gegen die verwendete Nomenklatur. Im übrigen bleibt die Aufgabe dieser Religionskunde im Dunkel[3], eine Fülle der ihr zweifellos zuzuordnenden Probleme werden unter dem Titel der Religionswissenschaft abgehandelt.

An sich ist Tiele, wie sein praktisches Vorgehen beweist, davon durchdrungen, daß die Religionswissenschaft eine empirische Wissenschaft sei. Aber vermittelst einer äußerst anfechtbaren und willkürlichen Terminologie erreicht er, daß es fast so klingt, als sei er vom Gegenteil überzeugt. So, wenn er schreibt: „Ich meine daher, daß wir nicht zögern dürfen, den philosophischen Charakter unserer Wissenschaft anzuerkennen und auf sie diejenige Methode anzuwenden, welche für alle philosophischen Fächer der Wissenschaft gilt: die deduktive. Nicht die einseitig empirische, welche ihren Gipfelpunkt im Positivismus erreicht und die Tatsachen nur feststellt und ordnet, während sie unfähig ist, dieselben zu erklären. Auch nicht die sogenannte genetisch-spekulative, dies Gemisch von Geschichte und Philosophie, welches aller Einheit entbehrt. Aber auch nicht . . . die einseitig spekulative, welche keinen festen Boden unter den Füßen hat, sondern in der Luft schwebt. Denn wenn ich von der deduktiven Methode spreche, dann meine ich diese am allerwenigsten. Im Gegenteil, unsere deduktive Schlußfolgerung muß von dem ausgehen, was durch Induktion, durch die empirische, historische und vergleichende Methode konstatiert ist"[4].

---

1) S. 13. 2) S. 11.

3) Es ist stets nur im Vorübergehen von ihr die Rede. — Neuestens verwendet diesen Ausdruck Eberhardt, Lehrbuch d. Rel.Kunde. (1920.)

4) a. a. O. S. 16.

Jedenfalls steht fest, daß sich für Tiele die Grenzen zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie verwischen. Am krassesten kommt das in dem methodologischen Abschnitt seiner „Grundzüge der Religionswissenschaft“ zum Ausdruck. Dort heißt es unter der Überschrift „Die Religionsphilosophie als Religionswissenschaft“: „Die Religionsphilosophie ist weder eine philosophische Glaubenslehre als Glaubensbekenntnis einer sog. natürlichen Religion... oder eines religiösen Denkers, noch derjenige Teil der allgemeinen Philosophie, welcher sich mit dem Uranfange aller Dinge beschäftigt, sondern sie ist eine philosophische Untersuchung der allgemeinmenschlichen Erscheinung, welche wir Religion nennen. Als solche ist sie nichts anderes als Religionswissenschaft im engeren Sinne des Wortes; denn Wissenschaft ist die philosophische Bearbeitung des gesammelten und geordneten, klassifizierten Wissens“[1]. — Auch für Chantepie de la Saussaye zerfällt die Religionswissenschaft in Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Nach ihm bildet die Zusammenfassung und Gruppierung der verschiedenen religiösen Erscheinungen (die religiöse Phänomenologie) den Übergang der Religionsgeschichte zur Religionsphilosophie. Diese „erörtert die Religion nach ihrer subjektiven und nach ihrer objektiven Seite, enthält also einen psychologischen und einen metaphysischen Teil“[2]. Ähnliche Anschauungen vertritt Jordan, der zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie einigermaßen klar scheidet, aber — trotz sehr ausführlichen Erörterungen — wenig Entscheidendes zu sagen weiß[3].

Daß auf diesem Wege keine Klarheit darüber erreicht werden kann, wie das Verhältnis der Religionswissenschaft zur Religionsphilosophie zu denken ist, dürfte einleuchten. Hören wir nun, ehe wir selbst zu der Abgrenzungsfrage Stellung nehmen, auch noch, was die Religionsphilosophen darüber zu sagen haben. Und zwar wollen wir uns an diejenigen unter ihnen halten, die prinzipiell für den An-

---

1) Grundzüge S. 1f. 2) Lehrbuch der Rel.Gesch., S. 5.

3) Jordan teilt a. a. O. Kap. 1 im Anschluß an Goblet d'Alviella die Rel.Wiss. in: 1. History of Religions (Hierographie), 2. Comparison of Religions (Hierologie), 3. Philosophy of Religion (Hierosophie). — Über die Vergleichung s. unten Kap. V. — Interessant die reservierten Bemerkungen de la Vallée-Poussins (Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique 1909, S. 10 u. 413) über die histoire des religions „cette chimérique discipline“ (das ist das philosophische Ingrediens!). Seine Scheidung: „description des documents“, „interprétation“, „leur mise en oeuvre dans de larges et philosophiques synthèses“ (!) ist ebenfalls an Goblet d'Alviella orientiert.

schluß an die empirische Wissenschaft eintreten oder praktisch ihre Religionsphilosophie tatsächlich an deren Ergebnissen zu orientieren bemüht sind. Alle die vielen alten, neueren und neusten religionsphilosophischen Entwürfe[1] durchzusprechen, deren religionswissenschaftliche Orientierung nur in einem mehr oder minder summarischen Überblick über die Entwicklung der Religionen oder ihrer Haupttypen besteht, das wäre eine unfruchtbare Sache, die uns nicht viel weiter helfen würde.

Wir wollen uns ansehen, was Ernst Troeltsch, Heinrich Scholz und Max Scheler unter Religionswissenschaft und Religionsphilosophie verstehen und wie sie sich deren Verhältnis denken.

Am schlimmsten ist leider die Verwirrung der Begriffe bei einem der hervorragensten neueren Denker, bei E. Troeltsch[2]. Nicht nur daß sich ihm dauernd die Grenzen zwischen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft verwischen, er ist überhaupt niemals zu einer eigentlich klaren Vorstellung vom Wesen und den Aufgaben der Religionswissenschaft gelangt. Das ist um so verwunderlicher, als Troeltsch sich ja immer und immer wieder der Erörterung grundsätzlicher wissenschaftstheoretischer Fragen zugewandt hat. Diese Erörterungen geschahen allerdings meist vom philosophischen Standpunkt aus, und — soweit sie die Religionsforschung angingen, — durchaus in theologischem[3] Interesse. So ist es erklärlich, daß für den Aufbau und die Fundierung der empirischen religionswissenschaftlichen Disziplin bei ihm verhältnismäßig so wenig herausspringt. Troeltsch hat ja bekanntlich auch selbst religionswissenschaftlich kaum, religionsgeschichtlich im engeren Sinn überhaupt nicht gearbeitet. Seine Forschungen galten in erster Linie der Geschichte des Christentums, speziell des Protestantismus. Er, der immer wieder mit der ihm eigenen Weite des Blickes, Kraft der Zusammenfassung und Kunst der Darlegung die Geschichte der Beschäftigung mit der Religion seit

---

1) Die rel.phil. Literatur der letzten Jahre ist fast unübersehbar groß.

2) Vgl. besonders seine Arbeiten „Zur rel. Lage, Rel.Phil. und Ethik", Ges.Schr. Bd. II. Außerdem den Überblick über den Stand d. Rel.Phil. (Festschr. f. Kuno Fischer.)

3) Diese Behauptung klingt paradox. Troeltsch gilt mit Recht als einer der geistigen Führer des modernen liberalen Protestantismus, welch letzterem bekanntlich alles „dogmatische" Wesen ferne liegt. Trotz alledem: die gesamte rel.-philos. (und soweit davon die Rede sein kann) rel.-wiss. Arbeit Troeltschs dient der immanent theologischen Aufgabe, die Einzigartigkeit, Besonderheit und Höchststellung des Christentums zu erweisen. — Ähnlich urteilt Scholz, a. a. O. S. 446.

dem Altertum sich und uns zu vergegenwärtigen sucht, gesteht selbst, gelegentlich eines Überblicks über die Religionsphilosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts[1], der Stand der Disziplin sei als ein einheitlicher nicht zu beschreiben[2]. Und gelegentlich einer Darstellung und Kritik der religionsphilosophischen Positionen seiner Zeit, die er der Darlegung seiner eignen Theorie der Religionswissenschaft voranschickt, stellt er fest, es sei von einem „allgemeinen Stand, einem durchschnittlichen Allgemeinbesitz der Religionswissenschaft nicht zu reden“[3]. Wieder hat er dabei natürlich in erster Linie die Religionsphilosophie im Auge, der der weitaus größte Teil seiner Übersicht in der Festschrift gewidmet ist. Aber auch die „Religionsgeschichte“ gehört ihm in diesen Zusammenhang, — über ihren „Stand“ wird in dem III. Abschnitt der erwähnten Abhandlung im Überblick referiert.

Vollkommen klar tritt die Vermischung, deren Troeltsch sich immer wieder schuldig macht, in den Äußerungen zu Tage, in denen die Aufgabe der Religionswissenschaft umgrenzt und bestimmt werden soll.

Die entscheidende Stelle lautet da: „Die Aufgabe der Religionswissenschaft beschränkt sich auf die Analyse der möglichst rein und sachlich aufgefaßten geistigen Phänomene, die wir Religion nennen. . . . sie zerfällt in Psychologie, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie und Metaphysik der Religion. Die Synthese dieser 4 Untersuchungen ergibt das erreichbare wissenschaftliche Verständnis der Religion und den Beitrag, den die Wissenschaft zu dem praktischen Leben und der Fortentwicklung der Religion leisten kann[4]. Das Zusammen dieser stellt das dar, was wir „mit einem vielleicht etwas zu stolzen Wort 'Religionswissenschaft' nennen“[5]. Nach 5 Gruppen ordnet Troeltsch die Hauptbestandteile, die nach seiner Auffassung zur Gestaltung der Disziplin beitragen. Es sind erstens die Einflüsse, die von den prinzipiellen philosophischen Weltanschauungen auf die Auffassung der Religion übergehen. Das Zweite ist der Beitrag der Theologie. Das Dritte der der im Gegensatz zur Theologie „gerade jede praktische und normative Absicht beiseite setzenden vergleichenden Religionsgeschichte, der der Erkenntnistheorie und Psychologie und letztlich die Tradition der klassischen modernen Religionsphilosophie“[6].

Wir müssen uns eben daran gewöhnen, in Troeltsch den Religionsphilosophen zu sehen, den die Religionswissenschaft nur so-

---

1) Festschr. f. Kuno Fischer 1904. 2) a. a. O. S. 427.
3) a. a. O. S. 487. 4) a. a. O. S. 492. 5) a. a. O. S. 498.
6) a. a. O. S. 427.

weit interessiert, als sie für die Gewinnung allgemeiner (philosophischer) Gesichtspunkte in Frage kommt. In jedem Fall bleibt die vielfache Unklarheit und Verwirrung in der Nomenklatur zu bedauern, wie weit man auch immer sachlich mit Troeltsch zusammengehen mag. So werden beispielsweise — aber auch nicht durchgehends — die Termini Religionsphilosophie und Religionswissenschaft einfach promiscue gebraucht[1]. Religionswissenschaft verschwimmt ihm dann wieder mit Religionsgeschichte usw. Dazu kommt, und das macht sich vor allem in seinen älteren Arbeiten geltend, der Einfluß des von ihm eingenommenen philosophischen Standpunkt, der auch seine Auffassung der einzelwissenschaftlichen Problematik stark beeinflußt. Er selbst bucht einmal seine Orientierung am Kritizismus als einen Vorteil, sie gewähre eine gewisse „Vereinfachung“[2]. Troeltsch selbst hat diesen Standpunkt ja später verlassen, wie seine Historismusarbeiten zeigen[3]. Wir dürfen jedenfalls feststellen, daß die Kantische Einstellung der Erfassung der religionswissenschaftlich relevanten Probleme und der Inangriffnahme ihrer Lösung nichts weniger als förderlich war, wie sie ja überhaupt weder für die historische Forschung noch für die Erörterung systematischer Fragen innerhalb der einzelnen Geisteswissenschaften auf die Dauer besonders fruchtbar gewirkt hat[4].

So darf zusammenfassend gesagt werden, daß sowohl durch die theologische wie die philosophische Gebundenheit Troeltschs seine Wirkung auf unsere Wissenschaft von Anfang an beeinträchtigt werden mußte.

---

1) Diese Vermischung war übrigens seinerzeit sehr beliebt, vgl. auch Jordan, a. a. O. Kap. I.

2) Festschr. f. Kuno Fischer S. 423f.

3) Vgl. auch Troeltschs Bekenntnis Ges.Schr. III, S. 31 und die Selbstbiographie in der „Philos. in Selbstdarstellungen“.

4) Daher denn auch in den Geisteswissenschaften der Einfluß der Kantischen Schulen, der eine Zeitlang — besonders die Windelband-Rickertsche Richtung — die methodologischen Erörterungen der Einzelwissenschaften beherrscht hat, merklich zurückgeht. Ungemein charakteristisch ist jedenfalls eine Wendung, wie sie E. Cassirer vollzogen hat, dem es, nicht zufällig gerade bei der Bearbeitung von völkerkundlich-rel.-wiss. wichtigen Problemen, notwendig erschienen ist, seinen Standpunkt wesentlich zu modifizieren. (Vgl. Cassirer, Die Begriffsform im myth. Denken, Warburgvorträge 1922 und die „Philosophie der symbolischen Formen“ 1923). — Vgl. z. B. auch die erwähnte Kritik E. Kaufmanns an der Neukant. Rechtsphilosophie, die sehr prinzipiell gehalten ist und jetzt den von feinstem Verständnis der Gegenwartslage zeugenden Vortrag Beckers Kant und die Bildungskrise der Gegenwart 1924.

Troeltsch will in der Religionswissenschaft eine normative Disziplin sehen. Diesen Gedanken hat er am knappsten in seiner Abhandlung über das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft ausgesprochen[1]. Dabei läuft ihm fortwährend die bereits erwähnte Verwechslung von Religionswissenschaft und Religionsphilosophie unter. So, wenn er schreibt: „Die Religionsphilosophie ist zur Religionswissenschaft geworden. Aus einem Zweige der Metaphysik zu einer selbständigen Untersuchung der Tatsachenwelt des religiösen Bewußtseins, aus der höchsten Generalwissenschaft zu einer neuen Wissenschaft"[2]. „So hat sich", so heißt es an anderer Stelle, „in der modernen Wissenschaft allmählich eine Religionswissenschaft als selbständige Einzelwissenschaft herausgebildet, ähnlich der Logik, Ethik und Ästhetik. Sie ist etwas anderes als die Religionsphilosophie im älteren Sinn, die stets eine philosophische Bearbeitung, Kritik, Deutung oder auch Zerstörung des religiösen Objekts war . . . Es handelt sich um Analyse des religiösen Bewußtseins als einer selbständigen und eigentümlichen Form und Richtung, der menschlichen Bewußtseinsschöpfungen und um die Herausarbeitung derjenigen Hinweise auf Wahrheit und Erkenntnisgehalt, die dem Phänomen selbst in erster Linie zu entnehmen sind."[3]

Die Religionswissenschaft setzt nach Troeltsch die Philosophie einerseits voraus, sie mündet andererseits in sie ein. „Zwischen beiden Polen liegt ein selbständiges Arbeitsgebiet, eben die Religionswissenschaft in ihrer konkreten Eigentümlichkeit"[4]. Und wiederum wird als ihre Aufgabe bestimmt die „Frage nach dem Wesen der religiösen Phänomene, nach dem Wahrheits- und Erkenntnisgehalt dieser Phänomene, nach dem Wert und der Bedeutung der großen historischen Religionsbildungen", was sicherlich sehr heterogene Dinge sind. Warum die Erörterung der Wesensfrage nur sehr bedingt als eine Aufgabe der Religionswissenschaft angesehen werden kann, ist in einem vorhergehenden Kapitel dargelegt und begründet worden. Untersuchungen über den Wahrheitsgehalt gehören zweifellos nicht in die religionswissenschaftliche Kompetenz. Die Wahrheitsfrage ist ein theologisches und religionsphilosophisches Thema, über den Erkenntnisgehalt müssen sich Philosophie und Theologie zu ihrem Teile schlüssig

1) Ges.Schr. Bd. II. Dieser ursprüngl. in der „Kultur der Gegenwart" erschienene Aufsatz bietet ebenso wie der öfter erwähnte in der Festschr. f. Fischer zugleich viel Literatur für die Gebiete d. Rel.-Wiss. u. Rel.Phil.

2) Wesen der Rel. S. 460. 3) Wesen der Rel. S. 461.

4) Wesen der Rel. S. 462.

werden. Die Wertfrage ist, wie schon hervorgehoben, für den Forscher überhaupt nicht lösbar, so daß eigentlich nur die Erörterung der Bedeutung der historischen Religionsbildungen als wirklich religionswissenschaftliches Thema übrig bleibt. Damit ist aber doch wohl die Aufgabe der Religionswissenschaft recht ungenügend bestimmt.

Durch die bei ihm herrschende Unklarheit über die Grenzen der Religionswissenschaft wird Troeltsch weiter dazu geführt, der Religionswissenschaft eine ihr sicherlich von Hause aus gänzlich fremde Aufgabe zuzuweisen. Sie hat nach ihm nämlich auch eine bedeutsame praktische Aufgabe: den Zweck der „Ordnung und Klärung des Wildgewachsenen, der Harmonisierung und Ausgleichung der einseitigen Lebenstendenzen mit dem übrigen Inhalt des Lebens“[1]. . . . Sie „macht und erfindet“ dann nicht die „wahre Religion“, aber „sie bildet die gegebene fort, sofern sie überhaupt bildungsfähig ist“. Und ausdrücklich wird als der Zweck wissenschaftlicher Arbeit an der Religion bestimmt: auf die Religion selbst zu wirken[2]. Das ist bereits nicht mehr Philosophie und Theologie, sondern schon „Prophetie“. Es ist selbstverständlich, daß wir eine solche Erweiterung des Aufgabenkreises unserer Wissenschaft aufs energischste ablehnen müssen. Ihr Charakter als Wissenschaft würde durch solche Forderungen sicherlich schwer gefährdet werden. Die Auseinandersetzung einer empirischen Religion mit der sie umgebenden Kultur zu fördern und in ihrer Richtung zu bestimmen ist vielleicht nicht einmal mehr das Amt des Religionsphilosophen, sondern ausschließlich die Sache des Theologen.

H. Scholz unterscheidet in seinem religionsphilosophischen Entwurf[3] einen rezeptiven und einen konstruktiven Typus der Religionsphilosophie[4]. Diese Scheidung ist gut, sie erleichtert zum mindesten die Sichtung der religionsphilosophischen Literatur unter dem Gesichtspunkt der Verwendbarkeit für die Religionswissenschaft. Scholz selbst weist den konstruktiven Typus, den er an Kant und den Marburgern (Cohen, Natorp), an v. Hartmann und Guyau, illustriert[5], zurück[6], und

---

1) Wesen der Rel. S. 468f. 2) a. a. O. S. 468.

3) Rel.Phil. 1921. Vgl. hierzu bes. das I. Kap. der Einleitung.

4) a. a. O. S. 25ff. Vgl. auch die Überschrift S. 44.

5) Immerhin ist Religionsstiftung (Prophetie) und konstr. Rel.Phil. noch zweierlei. Scholz unifiziert hier zu rasch (trotz der Bemerkung auf S. 27). Die Ähnlichkeit zwischen dem „setzenden“ Rel Phil. und dem Rel.Stifter ist größer als die zwischen konstr. Rel.Phil. und Rel.Stifter.

6) a. a. O. S. 27.

entscheidet sich für den rezeptiven[1]. Er nimmt alsdann sofort eine weitere Unterteilung vor, indem er von dem „prägnanten“ Typus der Religionsphilosophie den „kulturgeschichtlich orientierten“ unterscheidet[2]. Das Kriterium, nach dem diese Unterscheidung vorgenommen wird, ist die „Erlebbarkeit“[3]. An diesem Kriterium hätte eine Kritik bereits einzusetzen. Auch abgesehen davon, daß diese Unterscheidung sich kaum als besonders fruchtbar erweisen dürfte, ist der Willkür in dieser Bestimmung viel zu viel Raum gelassen[4]. Scholz entscheidet sich selbst wiederum für den prägnanten Typus, während er den kulturgeschichtlich orientierten oder „religionswissenschaftlichen“ Typus, und zwar mit einer sehr anfechtbaren Begründung, zurückstellt[5]. Seine religionsphilosophischen Untersuchungen gelten denn auch im weiteren ausschließlich der „erlebbaren“ Religion[6]. Die Frage nach den Anfängen der Religion und die Klassifikation der Religionen scheidet Scholz aus dem Aufgabenbereich der Religionsphilosophie aus, er rückt dafür in den Vordergrund die beiden „klassischen Fragen“[7] nach dem Wesen und der Wahrheit der Religion. Es ist sehr zu bedauern, daß Scholz nirgends ein Wort über die Aufgaben der eigentlichen Religionswissenschaft sagt. Nur im Vorübergehen ist gelegentlich einmal von ihr die Rede[8]. So ist nicht zu erkennen, ob ihm Religionswissenschaft in Religionsgeschichte aufgeht — es scheint fast so —, oder ob er in irgend einem Sinne doch an die Möglichkeit einer allgemeinen Religions-

1) Erstens, weil er durch seinen „kontemplativen Charakter“ mehr als der konstruktive Typus dem Ideal einer „wissenschaftlichen Charakteristik der Religionen“ sich annähere, und dann zweitens, weil die Analyse und Kritik der empirischen Rel. ein Stück Wirklichkeitserfassung bedeutet, während der konstr. Typus auf „Erörterung von Möglichkeiten“ eingeschränkt sei.

2) a. a. O. S. 30. 3) a. a. O. S. 29 u. 31 ff.

4) „Erlebbar“ im Sinne von Scholz ist nämlich alle Rel., die „auch heute mit ernstlich diskutierbaren Wahrheits- oder Geltungsansprüchen aufzutreten vermag“, (a. a. O. S. 36). Und ob ihr Wahrheitsanspruch diskutierbar sei — denn es ist ja wohl selbstverständlich, daß ein solcher überall angetroffen werden wird — das, meint Scholz, „sehe man ihr an“.

5) Die intendierte Rel.Phil. soll sich in den Rahmen einer „Philosophie d. Kultur-Werte“ einfügen. Für eine solche Rel.Phil. aber käme nur diejenige Rel. in Betracht, die selbst als Kulturwert definiert werden kann. Dies aber sei die erlebbare Rel. (a. a. O. S. 44). Der Wert einer Rel. und ihre Kulturrelevanz (womöglich in positiver Hinsicht) kommt für die Frage nach ihrer Bearbeitung durch Rel.Phil. und Rel.Wiss. unserem Erachten nach nicht in Betracht.

6) Vgl. auch die Bemerkung darüber S. 44.

7) a. a. O. S. 49 ff. 8) So a. a. O. S. 29.

wissenschaft denkt. In diesem Falle hätte er keinesfalls eine Auseinandersetzung über ihr Verhältnis zur Religionsphilosophie, näher: der von ihm als kulturhistorisch bezeichneten, vermissen lassen sollen.

Max Scheler darf als der einzige unter den neueren Religionsphilosophen gelten, der sich über die Notwendigkeit einer strengeren Scheidung zwischen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft klar ist. Er spricht sich hierüber in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk „Das Ewige im Menschen“[1] ausführlich aus. Diese Auslassungen stellen einen außerordentlich wichtigen Beitrag zur Methodenfrage und den Grundlegungsarbeiten dar. Wir haben umsomehr Grund, uns mit ihnen auseinanderzusetzen, als wir in schwerwiegenden Fragen Scheler scharf zu widersprechen genötigt sind[2].

Scheler hat kein philosophisches System, im Gegenteil, er erklärt die Systemphilosophie von vornherein für einen Irrweg[3]. So hat er denn auch bisher keine systematische Religionsphilosophie vorgelegt, in der die Aufgaben, Methoden usw. und der Gegenstand derselben systematisch und im Zusammenhang bestimmt würden[4]. Wir können aber seine Anschauungen darüber seiner großen Abhandlung über „Probleme der Religion“[5] entnehmen, in der er auf alle diese prinzipiell wichtigen Dinge mehr oder weniger ausführlich zu sprechen kommt. Viele wichtige Zusammenhänge werden dabei allerdings nicht genügend aufgehellt, das Verhältnis z. B., in dem die zahlreichen, von Scheler teils neu kreierten, teils neu benannten Disziplinen und Untersuchungsarten der — ja, was ist eigentlich das Übergeordnete? — Religionsphilosophie, Religionswissenschaft und Religionspsychologie zu einander stehen, wird nicht klar. Jedenfalls gibt es nach Scheler eine positive systematische Religionswissenschaft und eine Religionsgeschichte[6]. Die erstere in ihrer Selbständigkeit und Bedeutsamkeit

1) 1921; vgl. auch bes. die Typik der bisher. rel.phil. Anschauungen dorts. S. 317 ff.

2) Eine Auseinandersetzung mit ihm habe ich Z.M.R. 35, 1922, Heft 6, versucht.

3) „Ja, man darf sagen, daß eine Systemphilosophie falsch schon ist als Systemphilosophie, resp. auf Grund dieser Form — ganz gleichgültig wie ihr Inhalt sei — oder ein Wille zur Lüge, wie Nietzsche einmal sehr glücklich gesagt hat“, (a. a. O. S. 294). In dieser Feindschaft stimmt Scheler mit einer Anzahl der „Lebensphilosophen“ zusammen, die bekanntlich Rickert vor kurzem unter diesem Titel und besonders in diesem Punkt bekämpft hat. (Die Philosophie des Lebens 1920). Vgl. z. B. auch Scholz, a. a. O. S. 28 f.

4) Vgl. die recht interessante Auseinandersetzung Troeltschs mit Scheler (Historismus, S. 603/617). 5) a. a. O. S. 279—723.

6) a. a. O. S. 374. — Vgl. auch unten Kap. V, „Syst. Rel.Wiss.“

anerkannt zu haben ist ein zweifellos hoch anzuschlagendes Verdienst Schelers. Neben diesen empirisch-historischen Disziplinen kennt Scheler eine „konkrete Phänomenologie der Gegenstände und Akte“[1], eine „eidologische Wesensphänomenologie“ derselben (philosophische Wesenserkenntnis der Religion), eine erklärende und eine beschreibende Religionspsychologie u. a. m. Lassen wir die Religionspsychologie[2] hier aus — die Abweichung in diesem Punkt soll an einem andern Ort zur Sprache gebracht werden —, so ist zunächst einmal klar: die eidetische Wesensphänomenologie der Religion ist zweifellos eine philosophische Disziplin, eine Unterart (Methode) der Religionsphilosophie. Das sagt auch Scheler, nur daß er hinzufügt, daß sie zugleich das Fundament sei, nicht nur für alle philosophische, sondern auch für alle und jede wissenschaftliche Beschäftigung mit der Religion[3]. Also auch für die Religionswissenschaft. Worin soll nun diese Wesensphänomenologie bestehen?

Die Wesensphänomenologie der Religion hat nach Scheler drei Ziele: 1. die Wesensontik des „Göttlichen“, 2. die Lehre von den Offenbarungsformen, 3. die Lehre vom religiösen Akt[4]. Es kann kein Zweifel sein, und Scheler bestätigt es, daß die Wesensuntersuchung der Eigenart der Glaubensgegenstände und Werte eine echt philosophische (religionsphilosophische) Aufgabe ist. Dasselbe gilt für ihre Korrelatdisziplin, die Lehre von dem religiösen Akt (Noëtik), die Scheler mit Recht von der sogen. Religionspsychologie scheidet[5]. Daß Scheler, indem er in die eigentlichen Erörterungen eintritt, sehr bald unversehens aus der religionsphilosophischen in die theologische Problemstellung hinübergleitet, muß ausdrücklich festgestellt werden. Es wird nicht dazu beitragen, das Mißtrauen gegen die Ergebnisse der Religionsphilosophie, das auf so vielen Seiten besteht, zu beseitigen, wenn als ihr Resultat mehr oder weniger sämtliche Glaubensinhalte einer bestimmten Konfession — hier der katholischen — auftauchen und geschaut werden, wie das besondere in Schelers Untersuchungen über das Göttliche der Fall ist[6]. Die Lehre von den religiösen Akten ist zweifellos ein außerordentlich wichtiges und reiches religionsphilosophisches Aufgabenfeld[7], auch ganz abgesehen von ihrer Bedeutung für die Autonomiebegründung, die Sicherstellung

1) a. a. O. S. 373ff. 2) Vgl. bes. a. a. O. S. 267f.
3) a. a. O. S. 374.
4) a. a. O. S. 376. Vgl. die Ausführung in dem Abschnitt S. 376—564.
5) Sein Schüler Gründler fordert ausdrücklich beides, a. a. O. S. 4 u. 5.
6) S. 379—520. 7) Vgl. auch Gründler, a. a. O.

der Eigengesetzlichkeit der Religion und des Eigenwerts der religiösen Kategorien, die Scheler besonders am Herzen liegt[1]. Es ist gar keine Frage, daß dieser Forschungszweig der Religionsphilosophie, der sich so stark am Konkreten, an der Empirie orientiert, für die Religionswissenschaft ein außerordentlich wertvoller Bundesgenosse wird sein können und müssen. — Neben der religiösen Gegenstands- und Aktlehre hat die Wesensphänomenologie nach Scheler noch eine „Lehre von den Offenbarungsformen" zu leisten[2]. Bezüglich des Charakters dieser Aufgabe könnte man aber bereits schwanken: ist sie religionsphilosophischer oder religionswissenschaftlicher Natur? Unserer Auffassung nach ist eine Theorie der Offenbarungsarten eine religionswissenschaftliche Aufgabe, die unabhängig von der religionsphilosophischen Erörterung der Frage nach dem „Wesen" von Offenbarung in Angriff zu nehmen ist. Die „Lehre von den homines religiosi" und die von den „Strukturformen der Gemeinschaft"[3] sind zweifellos Aufgabe der Religionswissenschaft, sie sind dann am empirischen Material zu leisten. Gewiß wird auch eine religionsphilosophische Betrachtung statthaben müssen, die über das Wesen des Erlösers, des religiösen Genius usw. reflektiert und die die Einordnung aller dieser Erscheinungen in das „System Religion" vorzunehmen hat. Aber die philosophische Aufgabe muß von der wissenschaftlichen unterschieden werden. Die Untersuchung der „geschichtlich sukzessiven Ordnung der natürlichen und positiven Offenbarungsformen des Göttlichen"[4] mag ein Thema der Religionsphilosophie (Geschichtsphilosophie der Religion) sein, gewiß auch theologisch von Interesse: Religionswissenschaft ist eine solche Fragestellung nicht. Wir haben davon oben bei der Besprechung der Stufenordnung und des Vervollkommnungsgedankens in der Religionswissenschaft gehandelt.

Zwischen die positive Religionswissenschaft und -geschichte und die Wesensphänomenologie der Religion schiebt Scheler als Verbindungsglied eine weitere Forschungsrichtung (Disziplin) ein. Er nennt sie, wie schon erwähnt, konkrete Phänomenologie der Religionsgegenstände und Akte[5]. Von ihr ist nur ganz im Vorübergehen die Rede, was umsomehr zu bedauern ist, als natürlich diese Konzeption für unsere Zwecke und Absichten besonders wichtig ist. Sie stellt den in der gesamten religionsphilosophischen Literatur einzigen Versuch dar, die Kluft zwischen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft durch die Zwischenschiebung eines autonomen Streifens zu

1) Vgl. meine Kritik a. a. O. S. 174. 2) a. a. O. S. 376ff.
3) a. a. O. S. 377. 4) a. a. O. S. 378. 5) a. a. O. S. 373f.

mildern. Diese „Untersuchungsrichtung", lautet die entscheidende Stelle, „geht oder zielt ab auf das möglichst vollständige Verstehen des Sinngehalts einer oder mehrerer positiven Religionsbildungen und ferner den verstehenden Nachvollzug der Akte, in denen diese Sinngehalte gegeben waren oder sind"[1]. Es kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß hier eine religionswissenschaftliche Aufgabe bezeichnet wird[2], und zwar unter ausgesprochen religionswissenschaftlichem Blickpunkt. Eine Aufgabe, die nur religionswissenschaftlich gelöst werden kann und zwar mit den entscheidenden methodischen Mitteln der Religionswissenschaft[3] (Einklammerung, Verstehen usw.), wie wir sie in dieser Arbeit zu entwickeln und darzulegen bestrebt sind. Auf den Widerspruch, in dem die Konzeption einer so beschaffenen Forschungsrichtung mit anderen religionsphilosophischen Voraussetzungen Schelers steht, habe ich in anderem Zusammenhange aufmerksam zu machen gesucht. Hier müssen wir ausstellen, daß nicht strenger und ausdrücklich zwischen religionsphilosophischen und religionswissenschaftlichen Methoden, Aufgaben und Zielen geschieden wird. —

Fassen wir, was wir an Kritischem zu den besprochenen Theorien zu sagen hatten, zusammen in eine kurze Darlegung unserer Auffassung.

Will die Religionswissenschaft eine selbständige Geisteswissenschaft werden, so muß sie sich über die Verschiedenheit ihres Ausgangspunktes von dem der Religionsphilosophie klar werden. Ihren Ausgang hat sie zu nehmen von den geschichtlich gegebenen Religionen[4]. Ihre Methode wird daher als eine vorwiegend empirisch bestimmte zu charakterisieren sein. Sie steht darin im Gegensatz zur Philosophie der Religion, die stets im besonderen Maße von dem apriorisch-deduktiven Verfahren Gebrauch machen wird[5]. Gewiß, auch die Religionswissenschaft wird nicht

---

1) a. a. O. S. 373. 2) Scheler ist selbst dieser Ansicht, s. S. 374.

3) Vgl. meinen oben zitierten methodologischen Aufsatz. — Jedenfalls wird eine Grenze für diese Methode nicht zu ziehen sein: es wird ebenso gut denkbar sein müssen, sie auf die christl. Religion anzuwenden wie auf die griechische (gegen Schelers Messe-Beispiel).

4) Das tut zum Teil auch die Rel.Phil., aber durchaus mit der Tendenz auf Herausarbeitung des Allgemeinen, Überempirischen, Notwendigen, Absoluten hin.

5) „Nun ist aber die Rel. ein Abstraktum und nur die Religionen sind positiv gegebene geschichtliche Daten. Wie in der Anschauung nicht der Mensch an sich gegeben ist, sondern immer nur der Mann, das Weib, das Kind und zwar dieser bestimmte Mann, dieses bestimmte Weib oder dieses

ohne Deduktionen auskommen, aber sie darf keinesfalls mit solchen beginnen[1].

Wer die Methode der Religionswissenschaft „historisch“ nennen will, dem steht es frei, das zu tun. Historisch ist dann in gewisser Hinsicht die Arbeit aller Geisteswissenschaften, soweit sie nicht normative Aufgaben zu erfüllen haben. Ihr Objekt ist ein „historisches“: die Objektivationen des Geistes; ihre Methode ist die Forschung, die mit der Auslegung beginnt und im Verstehen gipfelt[2]. Die Bezeichnung historisch für das Gesamtverfahren der Geistes-Wissenschaften bezeichnet dann nur den Gegensatz gegen alles Normative, Normierende. Nicht aber steht hier „historisch“ im Gegensatz zu „systematisch“, sondern die systematische Betrachtung wäre hier in die historische eingeschlossen. Ich kann dieser schlagwortartigen Bezeichnung daher nicht viel Nutzen zugestehen. Sie besagt im Grunde doch nichts oder nichts Genügendes über das Wesentliche der Methode und Arbeitsweise der Wissenschaft. Sie begünstigt außerdem das Mißverständnis, als solle die Arbeit der Religionswissenschaft auf die genetische Analyse eingeschränkt sein.

Die Religionswissenschaft hat keine spekulative Aufgabe. Freilich wird sie nicht in der reinen Deskription stecken bleiben, obwohl gewiß die Beschreibung eine bedeutsame, grundlegende Leistung der religionswissenschaftlichen Arbeit ist, aber über sie hinaus wird stets das Bestreben des Religionsforschers auf die „Deutung“ der Erscheinungen gerichtet sein müssen.

Diese Deutung ist vielleicht seine schönste, sicherlich die schwierigste Aufgabe. Gewiß, auch dem Kunstforscher obliegt, als die bedeutsamste Leistung, die er zu vollbringen hat, die Deutung der Kunstwerke. Gewiß, auch er wird oft genug die Schwierigkeiten

---

bestimmte Kind als konkrete Individuen, so haben auch die Religionen nur als konkrete geschichtliche Bildungen positive Existenz, und als solche sind sie faßbar.

Man kann ihre Urkunden studieren, ihre Lehren darstellen, ihre Riten beschreiben, ihre Einwirkungen auf das Leben der Völker beobachten, ihre Abhängigkeiten von einander statuieren, kurz, man kann die positiven Religionen zu einem Gegenstande exakter wiss. Forschung machen.“ Gese, a. a. O. S. 4/5.

1) Vgl. die ausführliche Untersuchung bei Scholz, a. a. O., bes. Einl. S. 53ff. und etwa S. 92f., der das Verdienst hat, zuerst einmal ganz prinzipiell diese Frage zu erörtern.

2) Dilthey, Einl. in d. Geisteswiss. 1883; Der Aufbau der gesch. Welt in der Geisteswiss. 1900.

empfinden, die sich ihm bei dieser Arbeit in den Weg stellen. Aber trotzdem ist seine Aufgabe doch immer noch nicht so schwierig wie die, die dem Religionsforscher gestellt ist. Denn der Objektivationsprozeß, der sich im künstlerischen Schaffensprozeß vollzieht, ist „radikaler“ als der, der religiösen Äußerungen zugrunde liegt. Die Loslösung der objektiven Gebilde ist vollständiger in der Kunst. So sind dementsprechend in der Kunstforschung auch die „Chancen“ für die Deutung größer, die Wahrscheinlichkeit, daß sie, die Kunstforschung, den wahren, vollen, unverkürzten Sinn des künstlerischen Ausdrucks eindeutig erfaßt, ist größer als in der Deutung des Ausdrucks des religiösen Lebens. Das gilt für die niedere „Interpretation“, die die „Bedeutung“ eines Ausdruckes feststellen will, und für das höhere „Verstehen“, das die Erscheinung in den Zusammenhang hineinstellen will, in den sie gehört[1]. Es gilt erst recht für alle die Versuche, die immer einmal wieder unternommen werden und unternommen werden müssen, eine große, symbolische Deutung der religiösen Erscheinungen durchzuführen[2]. Hier muß die Grenze überschritten werden, die einer streng (historisch-)„empirischen“ Forschung gezogen ist, hier tun sich die großen philosophischen und metaphysischen Fragen auf, Fragen, zu denen die Wissenschaft hinführt, die sie aber nicht selbst zu stellen befugt ist.

Die Religionen können aus der Idee der Religion nicht deduziert werden. Die Idee der Religion aber ist es, die den Religionsphilosophen interessiert[3]. Sein Problem ist es, das Wesen der Religion und ihren Sinn zu ergründen, ihre Stellung im System der

1) Vgl. für diese Unterscheidung Elsenhans, Die Aufgabe einer Psychol. der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften 1904, bes. S. 10.

2) Auch wo diese Absicht nicht so ausgesprochen hervortritt wie bei den Romantikern alten und neuen Stils (Creuzer), begegnen wir doch immer dort, wo die Rel.Forschung in die Tiefe geht, derartigen „symbolischen“ Deutungsversuchen (Bachofen, Nietzsche, Rohde, Klages, Stucken usw.). Es sind auch immer dieselben Gefahren, von denen diese Versuche bedroht sind.

3) Vgl. auch oben den Abschnitt über die Berechtigung der Frage nach dem „Wesen der Religion“. — So empfiehlt Pfleiderer die Beschäftigung mit der Rel.Phil. (Rel.Phil. auf geschichtlicher Grundlage, Vorwort): „denn das bloße histor. Wissen gibt noch keine sicheren Gesichtspunkte für die Beurteilung der leitenden Motive und bleibenden Werte der Dogmen; dafür bedarf es der objektiven Normen, die nicht unmittelbar in Geschichtsdaten ... zu finden sind, die vielmehr nur aus der Idee der Rel., wie sie im Wesen unseres Geistes angelegt ist, entnommen werden können“.

Werte, im Prozeß des Geistes festzustellen[1]. Es wird immer ein schwieriges Problem für die Religionsphilosophie sein, wie weit sie dem Empirisch-Historischen entgegenkommen kann, wie viel von ihm sie in sich aufnehmen darf[2]. Aber auch wo sie diesem Empirischen weitgehende Berücksichtigung zuteil werden läßt, wird sie doch immer bleiben: die Anwendung einer Philosophie auf die Daten der Religion[3]. Sie, die von oben kommt, wird die Ergebnisse einer Forschung, die von unten her arbeitet, notwendig „vergewaltigen" müssen. Als Vergewaltigung muß wenigstens diese Anwendung der philosophischen Grundsätze auf die Tatsachen der Religion der empirischen Wissenschaft erscheinen[4]. Zwar auch die Systematik muß vom Standpunkt der Geschichte aus als eine gewisse „Vergewaltigung" angesehen werden, aber sie lebt doch, was wir noch sehen werden, durchaus von dem empirischen Stoff, an dem sie arbeitet. Anders die Philosophie der Religion: für sie ist das Historische immer, mag sie noch stark an der „Realität" orientiert sein, zufällig, die Idee ist das Erste für sie, die Erscheinung das Zweite.

Die Auffassung, Bearbeitung und Deutung der „historischen" Daten ist die Aufgabe der Religionswissenschaft. Diesem Geschäft dienen alle Methoden und Verfahrungsweisen, die in ihr ausgebildet worden sind und zur Verwendung gelangen. Historische und systematische Bemühungen gehen zusammen, um dem Ziel der Religionswissenschaft näher zu kommen: die Religionen zu verstehen. Wir werden von diesem Verstehen gleich noch ausführlicher zu sprechen haben. Der Religionsphilosoph ist an zweierlei interessiert: an dem Prozeß dieser Verstehensarbeit und an ihren Resultaten. In gewisser Weise nimmt er die Fäden auf, die der Religionsforscher fallen läßt, nachdem er sie angesponnen hat.

Man wird also von unserem Standpunkt aus niemals etwa die Berechtigung religionsphilosophischer Betrachtung bestreiten können: das hieße die Fehler der historischen Schule im Kampfe gegen Hegel oder die positivistischen Übertreibungen nachahmen. Die religionswissenschaftliche Forschung darf nur in ihrer Arbeit keine religions-

1) Vgl. dazu Siebeck, Rel.Phil. Kap. III: (Aufgabe und Methode der Rel.Phil.); Scholz, a. a. O. bes. die Kapitel der Einleitung.

2) Vgl. oben S. 116, Anm. 6.

3) So auch Siebeck a. a. O. Kap. III (Aufgabe u. Methode der Rel.Phil.), bes. S. 34f.

4) Sehr deutlich gibt z. B. Usener in dem bedeutsamen Aufsatz Mythologie (Arch. f. Rel.Wiss. VII, 1904, S. 26ff.) dieser Anschauung Ausdruck.

philosophische Fragestellung einmischen, — sie muß sich dessen bewußt sein, wenn sie es an gewissen, genau zu bezeichnenden Punkten doch zu tun gezwungen ist — aber sie kann und wird niemals die Notwendigkeit und Berechtigung einer Religionsphilosophie bezweifeln.

Wir hatten bereits Gelegenheit, zu betonen, daß das Interesse der Religionswissenschaft nicht ein praktisches ist in dem Sinne, wie es das theologische ist. Nun, auch von der Religionsphilosophie unterscheidet es sich in diesem Punkte. Auch wenn man die Aufgabe der Philosophie in der „Weltanschauungslehre" erschöpft sieht, jede „prophetische" Philosophie[1] ablehnt, also lediglich kontemplative Religionsphilosophie, mit Scholz zu reden, zulassen will, wird man doch ein gewisses praktisches Interesse nicht bestreiten können, das alles religionsphilosophische Denken, wenn es überhaupt einen Wert haben soll, insgeheim oder auch offen, treibt und leitet[2]. Der Theolog und der Religionsphilosoph können Anhänger werben; sie begründen, verteidigen und propagieren eine bestimmte Lehre. Nur so können wir verstehen, daß ein Religionsphilosoph über gewisse religionsgeschichtliche Erscheinungen urteilen kann, daß „wir uns für diese Phänomene theoretisch aufs stärkste interessieren", daß sie aber „praktisch völlig bedeutungslos für uns sind"; sie seien „Religion im völkerkundlichen und im historischen Sinne"; das, was wir in uns selbst als Religion vorfinden, sei dem gegenüber „eine Erscheinung für sich". Eine solche Unterscheidung könnte und dürfte die Religionswissenschaft niemals machen. Wenn sie von historischen, meinetwegen auch toten, Religionen[3] spricht, so hat das einen andern Sinn. Es wird niemals ein Werturteil sein. Sie wird selbstverständlich den

1) Diese Ausdrücke etwa im Sinne von Jaspers (Psychol. d. Weltansch. 1919. Vgl. Vorwort u. Einleitung) verstanden.

2) Die „praktischen" Aufgaben der Rel.Phil. betonen besonders Troeltsch und Scholz immer wieder. Vgl. für Troeltsch oben S. 114f., für die Auffassung von Scholz eine Stelle wie die folgende: ... „daß die Philos. ein unmittelbares Interesse immer nur an solchen Erscheinungen hat, die sich als lebendig und lebensfähig erweisen. Am Abgelebten und Erstorbenen kann sie stets nur ein mittelbares Interesse nehmen — ein Interesse, das selbst wieder dadurch vermittelt ist, daß das Objekt, welches sie auf untergeordneten, lebensunfähigen oder ins Grab der Vergangenheit gesunkenen Stufen erfaßt, in seinen höchsten Erscheinungen irgendwie „lebt". Das Abgestorbene hat für sie gar keinen Reiz; denn sie dient dem Lebendigen, nicht dem Toten, und die Nekromantik darf sie getrost der Archäologie und Historie überlassen". a. a. O. S. 31. Vgl. auch die im Text weiter unten zitierte Stelle.

3) Scholz erklärt seine Scheidung von erlebbarer und erstorbener Rel. ausdrücklich nicht etwa für möglich, sondern für notwendig. S. 30ff.

noch lebendigen Teil einer historischen Religion prinzipiell nicht anders bearbeiten als die gänzlich erstorbenen Züge. Der Gesichtspunkt der praktischen Bedeutsamkeit kann für uns dabei ebensowenig maßgebend sein wie irgendwelche Rücksichten propagandistischer Natur (wie die Mission für die theologische Arbeit). Wir sehen also, im Gegenstand unserer Wissenschaft und in den Methoden, mit denen sie diesen Gegenstand zu verstehen sucht, wirken Momente, die über die rein empirische Bearbeitung hinausweisen. Die religionswissenschaftliche Arbeit verlangt materialiter eine Ergänzung, sie erkennt gleichsam selbst, daß sie für letzte, nicht irgendwie künstlich darangeknüpfte, sondern aus der Sache selbst hervorwachsende Fragen nicht zuständig ist, daß sie diese mit ihren Mitteln zu beantworten nicht in der Lage ist. Zwei Gruppen von Fragen sind das vor allem: erstens solche, die auf die inhaltlichen Probleme gehen, Fragen nach Wesen, Sinn und Bedeutung der von der empirischen Forschung herausgearbeiteten Phänomene im spezifisch philosophischen Sinne, Fragen nach dem Wert und der Einordnung der religiösen Erscheinungen in den Zusammenhang des Geisteslebens, also Probleme, an deren Lösung neben der Religionsphilosophie die Metaphysik und Geschichtsphilosophie mitzuarbeiten haben werden. Sodann aber, und das ist das Zweite, Probleme der Erkenntnis, Fragen, die sich aus der Reflexion über die Methoden der religionswissenschaftlichen Arbeit selbst, über ihre Aufgaben und ihr Verfahren ergeben, Fragen, zu deren Beantwortung die Religionsphilosophie, die Logik und Erkenntnistheorie der Religionswissenschaft zu Hilfe werden kommen müssen[1]. Gerade bezüglich des letzteren Kreises von Problemgruppen wird das Ineinanderarbeiten ein besonders enges sein, ein engeres als bei der ersten Gruppe, denn es lassen sich die „inhaltlich" philosophischen, materialen Grundfragen leichter ausschalten, gesondert behandeln, als die auf Schritt und Tritt in der Forschung begegnenden Probleme des religionswissenschaftlichen Erkennens. Es ist im Grunde das gleiche Verhältnis, wie man es bei den anderen Geisteswissenschaften aufgezeigt hat, — das besonders die Historiker geklärt haben, deren Unterscheidung von materialer und formaler Ge-

1) Es darf nicht als eine Inkonsequenz angesehen werden, wenn diese ganze Arbeit, die daran mitarbeiten soll, das Unterschiedliche der rel.phil. und rel.-wiss. Bemühung ins methodische Bewußtsein zu heben, philos. Kategorien in Anwendung bringt. Als Lehre und Theorie des rel.-wiss. Erkennens ist sie eben weniger rel.-wiss. als philosophisch. Es kann nicht schwer sein, das einzusehen.

schichtsphilosophie, wie sie zuletzt noch wieder ausführlich von Troeltsch im Anschluß an die historische Forschung begründet und durchgeführt worden ist, diesen Unterschieden gerecht wird[1].

Widerspricht das nun aber nicht alles unserer Forderung nach einer Trennung von religionswissenschaftlicher und religionsphilosophischer Arbeit? Deutet das nicht auf die Unausführbarkeit einer solchen Scheidung? Ich glaube nicht. Was wir wollen, ist: die Herbeiführung möglichster Klarheit in methodischer Beziehung, theoretische Durchdenkung der Prinzipienfragen. Es kann, aus „taktischen" Gründen, auch in der Wissenschaft gelegentlich einmal erforderlich sein, Unterscheidungen und Trennungen schärfer zu betonen, als es scheinbar die Sachen fordern, als die Praxis es erlaubt. Wir sind aber doch überzeugt, daß auch die „Praxis" aus dieser Klärung wird Nutzen ziehen können[2].

Wenn wir übrigens, etwa im Sinne Troeltschs, den engen Zusammenhang aufweisen und betont haben, in dem in dieser Hinsicht empirische Forschung und philosophische Durchdenkung stehen, so müssen wir gerade ihm gegenüber mit seinen Gegnern (Bernheim, Strzygowski u. a.) betonen, daß damit nicht die Einmischung philosophischer Fragestellung in die Einzelforschung gutgeheißen werden soll. Im Gegenteil, wir nehmen gerade in diesem Zusammenhang noch einmal Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß eben die enge Verbundenheit und Verschlingung, in der die Sachen sich befinden, die strengste methodische Besinnung und Klarheit fordern.

Eine kurze Überlegung soll hier eingeschaltet werden. Was wir bis jetzt betrachteten, betraf das Verhältnis von Religionswissenschaft

---

1) Die nähere Präzisierung der Aufgaben d. Rel.-Philos. ist natürlich hier nicht unsere Aufgabe. Die klarste Unterscheidung ihrer einzelnen Unteraufgaben findet sich bei Scholz, a. a. O. Vgl. dazu oben, Kap. II.

2) Noch ein Mißverständnis soll abgewehrt werden. Alle diese Scheidungen, möchte uns eingewandt werden, sind ja Theorie. In der „Praxis" kümmert sich niemand darum, die einen philosophieren doch darauf los inmitten der empirischen Arbeit, werten und spekulieren ohne klares Bewußtsein darüber, daß sie es tun, und die andern werden es auch ohne Belehrung nicht tun, weil sie solche „Übergriffe" eben aus ihrer grundsätzlichen Überzeugung heraus ablehnen. Wir meinen nun aber, daß eben sehr viel, ja alles, was bei dem schwierigen Ineinander von Philosophie und Empirie in den Geisteswissenschaften erreichbar ist, erreicht wird, wenn das methodische Bewußtsein aufgeklärt ist. Die Spekulierenden werden erkennen, wenn und wie sie spekulieren, und dadurch zu strenger Prüfung sich veranlaßt sehen, und die extremen Positivisten werden erkennen, daß sie eben doch philosophischer sind als sie glauben.

und Religionsphilosophie, also, wenn man so sagen darf, die gegenständlichen Zusammenhänge zwischen religionswissenschaftlicher Arbeit und philosophischer Fragestellung. Aber solche Zusammenhänge bestehen auch auf der „subjektiven“ Seite. Nicht nur die immanente Logik der Sache treibt den tiefer grabenden Forscher an die Grenze philosophischer Problematik, „Philosophie“ steckt bereits in gewissen Voraussetzungen, mit denen er arbeitet. Spekulation und Subjektivismus sind die Gefahren, von denen die einzelwissenschaftliche Arbeit bedroht ist, die sich nicht über ihr Wesen und den Unterschied zur philosophischen Fragestellung klar ist. Spekulation im Sinne einer willkürlich verfahrenden Konstruktion ist die Gefahr auf dem Felde der sachlichen Zusammenhänge zwischen Forschung und Philosophie. Subjektivismen drohen, wo die Voraussetzungen auf der subjektiven Seite, also das Verhältnis von Forschungsarbeit und philosophisch weltanschaulichen Voraussetzungen, nicht geklärt sind. In beiden Hinsichten muß die methodische Besinnung Klarheit schaffen. Wir werden im weiteren Fortgang dieses Kapitels von den subjektiven Bedingungen religionswissenschaftlicher Arbeit ausführlich sprechen. Es wird sich uns dann ergeben, daß in dieser Hinsicht dasselbe gilt wie für die Zusammenhänge, die im Gegenständlichen Forschung und philosophische Fragestellung zusammenführen: daß die methodische Besinnung die außerordentlich große positive Bedeutung zeigt, die diesen Zusammenhängen tatsächlich zukommt, daß sie die Gefahren bannt, die allem unkritischen Vorgehen drohen.

In einer dreifachen Hinsicht darf also die Religionswissenschaft die wichtige Unterstützung der Religionsphilosophie erwarten. Diese leistet für sie: die Durchdenkung und Bereitstellung der Methoden (Logik der Religionswissenschaft), die wesensmäßige Durchforschung und philosophische Bestimmung ihres Gegenstands (Philosophie der Religion), die philosophische Einordnung des Phänomens in das Ganze der Erkenntnis (Geschichtsphilosophie und Metaphysik der Religion). In dieser Formulierung ist kurz das alles zusammengefaßt, was wir immer wieder als „religionsphilosophisch“ aus dem Problem- und Aufgabenkreis der Religionswissenschaft auszuscheiden hatten und für das der Einzelforscher auf den Philosophen verwiesen werden mußte.

Zugleich bietet diese Zusammenfassung uns die willkommene Gelegenheit, auf das grundsätzlich Trennende hinzuweisen, das unsere Auffassung von einer Anzahl der herrschenden Meinungen und Richtungen scheidet. Wir treten ein für die bewußte Scheidung von empirischer (historisch-systematischer) Wissenschaft und Philosophie.

Gegenüber der Mehrzahl der Religionsphilosophen sind wir der Ansicht, daß die Vermischung von empirischer Forschung und philosophischer Forschung schädlich und hemmend wirkt. Vom „Historisten" unterscheiden wir uns dadurch, daß wir wissen, daß man auf historisch empirischem Wege weder zu Normen noch zu allgemeingültigen Sätzen fortschreiten kann. Vom Positivisten trennt uns die Erkenntnis, daß philosophische Vertiefung auch den Einzelwissenschaften not tut, daß der Philosoph sich niemals auf die Induktion beschränken lassen kann. Wir geben ihm Recht darin, daß die Einzelwissenschaft streng empirisch vorgehen muß, wir grenzen aber, im Gegensatz zu ihm, der Philosophie ein selbständiges, autonomes Bereich ab. Zwischen ihr und der Religionswissenschaft darf nichts weniger als Feindschaft oder Spannung bestehen[1], beide müssen nur ihre Aufgaben und ihre Grenzen klar erkennen. „Es wird sich dann", um mit dem Methodiker der Geschichtswissenschaft zu reden[2], „ein naturgemäßes Verhältnis gegenseitiger Förderung zwischen den beiden so sehr aufeinander angewiesenen Disziplinen herstellen: die eine erforscht die einzelnen Entwicklungen, unterstützt durch die Allgemeinbegriffe und -vorstellungen, welche die andere ihr gewährt, und diese erforscht das Allgemeine der Entwicklungen, unterstützt durch die Kenntnis des Einzelnen, die ihr von jener dargeboten wird."

Wir wenden uns nach diesen Erörterungen der Betrachtung des Verfahrens der Religionswissenschaft zu, vor allem, um seine Voraussetzungen zu prüfen. Es ergeben sich nämlich hier für das Verstehen eine Anzahl Schwierigkeiten. Zunächst erhebt sich die Frage:

---

1) Vgl. die ausgezeichnete Bestimmung bei Gese (Einl. in d. Rel.Phil. S. 7): „Zwischen beiden, Rel.Wiss. und Rel.Phil., unterscheiden wir wie zwischen Rechtswiss. und Rechtsphilos. Erstere hat zum Objekt das positiv geltende Recht, welches nicht aus reiner Vernunft ableitbar, sondern nur empirisch oder historisch konstatierbar ist. Letztere hat die Begriffe, mit denen die Rechtswiss. operiert, .... kritisch zu untersuchen, die allgemeinen Rechtstheorien zu entwickeln und vor allem zu erklären, was das Recht überhaupt ist. Dementsprechend hat die Rel.Wiss. die pos. Religionen zu beschreiben, ihrem Ursprung nachzuforschen, ihre Abhängigkeit von einander aufzuzeigen, ihren Entwicklungsprozeß im einzelnen zu verfolgen, kurz das rein Tatsächliche festzustellen und erscheinungsgesetzlich und kausal zu erklären, aber die rel. Begriffe bearbeitet die Rel.Phil., indem sie Bleibendes und Vergängliches, Zufall und Notwendiges, Tatsächliches und Rechtsgültiges, Wahres und Falsches nach einem kritischen Maßstab von einander unterscheidet, welcher selbst nicht wieder in der Empirie, sondern in der urteilenden und wertenden Vernunft zu finden ist".

2) Bernheim, a. a. O. S. 749 über Gesch.Wiss. u. Gesch.Phil.

Ist es überhaupt möglich, von einem Standpunkt außerhalb ihrer eine Religion zu erforschen und zu bearbeiten? Kann sich ihr Wesen überhaupt dem erschließen, der ihr nicht selbst angehört?[1] Kann und darf ein islamischer Gelehrter es wagen, die christliche Religion zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung zu machen, hat ein christlicher Forscher die Berechtigung, mit Zuversicht an die Erforschung der indischen Religionen heranzutreten?[2] Und wenn überhaupt, wie weit darf er hoffen, diesen fremden Erscheinungen gerecht zu werden? Die Bedeutungsschwere der ganzen Frage tut sich erst recht auf, wenn man sich erinnert, daß ohne die rechte Ausweisung und Begründung ihres Optimismus in bezug auf die Lösung dieser Probleme die Religionswissenschaft sich niemals die Anerkennung würde erringen können, die sie zu ihrer Konsolidierung und Fundamentierung als Wissenschaft bedarf. Die Frage spitzt sich noch weiter zu. Gesetzt nämlich, wir kämen mit guten Gründen dazu, anzunehmen, daß eine solche Erforschung vom „externen“ Standpunkt sehr wohl statthaben könnte, läge es nicht nahe, den Spieß umzudrehen und zu fragen, ob nicht vielleicht dieser, der externe, nicht bloß ein möglicher, sondern der einzig mögliche Standpunkt sei, d. h. daß nur, wer von „außen“ an sie herantrete, die Voraussetzungen zur Erforschung einer Religion mitbringe, die das Forschungsunternehmen rechtfertigen können. Daß also nur eine gewisse „Distanz“[3] vom Objekt seine „objektive“ und wahrheitsgetreue und unvoreingenommene Auffassung und Erfassung ermögliche, oder daß die Abwesenheit festgelegter Grundüberzeugungen zu den Bedingungen einer erfolgreichen Erkenntnisarbeit gehöre. Das würde dann etwa heißen, daß ein überzeugter Anhänger oder Vertreter einer bestimmten Religion oder Konfession gerade infolge dieser seiner Mitgliedschaft von

---

1) Vgl. meine Aufsätze „Zur Methodol. d. allg. R.W.“ und „Bemerk. zum Problem der „externen“ Würdigung der Rel.“ Z.M.R., J. 1922, 2 u. 6, dazu oben S. 99, A. 1, u. etwa Söderbloms Werden d. Gottesglaubens Kap. I.

2) Ist es z. B. wirklich so, wie ein moderner Rel.Phil. sagt: „Wir übertreiben nicht, wenn wir sagen: Das Meiste von dem, was uns im Rahmen d. Rel.Wiss. und Völkerkunde als Rel. entgegentritt, ist uns innerlich fremd. Es ist nichts weniger als Geist von unserm Geist und liegt ganz außerhalb jeder Apperzeptionsmöglichkeit. Wir würden es vielmehr als eine Absurdität empfinden, wenn man uns zumutete, uns diese Proben von „Rel.“ irgendwie innerlich anzueignen“. (Scholz, a. a. O. S. 29.)

3) „Eine gewisse Distanz ist allerdings erforderlich; denn ohne sie gibt es keine Beurteilung, am wenigsten bei einem so komplizierten Ding wie der Religion.“ (Scholz, a. a. O. S. 9.)

der religionswissenschaftlichen Arbeit im eigentlichen Sinne mindestens auf dem Gebiete der eigenen Religion ausgeschlossen sei, so sehr ihn diese vielleicht zu der theologischen prädestinieren möge.

Gehen wir zur Beantwortung dieser Fragen zunächst einmal von der Betrachtung des rein historischen Verstehens aus, das auf die Ergründung von Gewesenem an der Hand von uns überliefertem Material gerichtet ist[1]. Die Technik dieses Verstehens haben die Historiker und Philologen sehr fein ausgebildet. Die religionswissenschaftliche Forschung wird sich an diesen von der allgemeinen Geschichte erarbeiteten Grundsätzen und Methoden zu orientieren haben. Die prinzipielleren Fragen hingegen bedürfen einer besonderen Erwägung. Die Grenzen des historischen Verstehens sind bekanntlich außerordentlich umstritten. Über die Grenzen dieses Verstehens und seinen Umfang wird daher mit ausdrücklicher Beziehung auf die Besonderheit des Objektes der Religionswissenschaft zunächst ein Wort zu sagen sein.

Es handelt sich also in erster Linie um das Problem, ob und wie weit von einem externen Standpunkt aus, zunächst aus historischer Entfernung, verstanden werden kann.

Wir wollen fürs erste, so bedenklich diese Trennung an sich ist, eine Scheidung zwischen lebenden und toten Religionen als Objekt der Forschung vornehmen. Als Beispiel der letzteren seien die assyrisch-babylonische, die griechische, die manichäische Religion genannt. Von diesen toten Religionen und ihrer Erkenntnis soll zuerst die Rede sein. Daß das Unternehmen, sie „extern“, von der Warte des Historikers aus begreifen zu wollen, nicht zu kühn, daß es nicht ein Wagnis allein unserer Wissenschaft ist, zeigen erstens die Parallelen in den verwandten Geisteswissenschaften. Die Kunstgeschichte erforscht die griechische Kunst, sie bearbeitet auch die altmexikanische und die mittelalterliche Kunst. Ebenso hat sich die Rechtswissenschaft mit Erfolg daran gemacht, das Recht der orientalischen Völker, das römische und germanische Recht zu erforschen; wie tief

---

1) Das Problem des Verstehens gehört gegenwärtig zu den meist diskutierten Begriffen der Philosophie der Geisteswiss. Im allgemeinen knüpft die im Zusammenhang mit der histor. u. sonstigen einzelwiss. Arbeit vorgehende Forschung dabei vorzugsweise an die Arbeiten W. Diltheys an, der selbst auf diesem Gebiet wieder als ein Schüler des von ihm so sehr bewunderten Schleiermacher zu gelten hat. Vgl. die bei Spranger, Der gegenwärtige Stand des Geisteswiss. (1922) und in meinem „Erlösungsgedanken“ aufgeführte Literatur. Ich gedenke in anderm Zusammenhang einen Beitrag zur Geschichte der hermeneutischen Theorie zu liefern.

es ihr beispielsweise gelungen ist, in den Geist des römischen Rechts einzudringen, das zu sehen ist für die allzu radikalen Skeptiker (Spengler) lehrreich und auch für uns ein ermunterndes Vorbild. Nicht anders sucht sich die Wirtschaftsgeschichte die Wirtschaftsgesinnungen der Feudalzeit oder der frühkapitalistischen Ära zu vergegenwärtigen oder das Verfahren der griechischen Staatsökonomen aufzuklären. Die Leistungen der genannten Wissenschaften[1] sprechen für die Möglichkeit einer externen Würdigung und damit für die Berechtigung, sie in Angriff zu nehmen. Über die Grenzen dieser Leistungsfähigkeit in den einzelnen Gebieten wird gleich noch ein Wort zu sagen sein.

Aber wozu so weit gehen? Weist die religionsgeschichtliche Arbeit, wo und in welchem Rahmen und Zusammenhang sie auch geleistet worden sein mag, nicht selbst solche gelungenen Versuche, fremde, tote Religionen zu erforschen, die Fülle auf?[2] Also: daß überhaupt eine Möglichkeit besteht, von einem externen Standpunkt her zu verstehen, scheint für die toten Religionen durch die entsprechenden Versuche gesichert[3]. Wer aber sagt uns, daß wir es hier nicht mit Mißdeutungen, mit falsch verstandenen und verzeichneten Vorstellungen zu tun haben, daß wir nur, weil uns die Möglichkeit der Kontrolle fehlt, auf die Fehler und Willkürlichkeiten nicht aufmerksam werden? Garantiert die Schlüssigkeit der Bilder, die man uns von den fremden Religionen gezeichnet hat, die Harmonie, in der alles das, was man uns über sie gelehrt hat, mit einander steht, die „Wahrheit"? Kann nicht auch Falsches einleuchtend und richtig wirken? — Jetzt können die Skeptiker die ganze Fülle ihrer Argumente über uns ausschütten. Sind wir als Angehörige einer anderen späteren Zeit, als Glieder eines anderen Kulturkreises, als Angehörige einer fremden Rasse nicht von vornherein vom wahren

1) die in ihrer Gesamtheit die „Kulturgeschichte" ausmachen. Natürlich hat auch die Geschichtsschreibung im engeren Sinne („politische" Geschichte) solche Erfolge des Verstehens aufzuweisen. Die Historie hat es im Unterschied von den geschichtlichen Disziplinen der Einzelwissenschaften mehr mit den Handlungen der Menschen und den Ereignissen und ihrer Entwicklung zu tun als mit ihren Objektivationen. Das bedingt natürlich auch Unterschiede in dem jeweiligen „Verstehen".

2) Foucart will sogar die Erforschung der toten Religionen (speziell die der ägyptischen) zum Maßstab und methodischen Vorbild für die Rel.Wiss. nehmen. (Hist. des rel. Intr. XXXIV).

3) Vgl. auch, wie sich Usener mit der Frage nach der Möglichkeit, ältere Religionsgebilde zu verstehen, auseinandersetzt (Mythologie; Arch. f. Rel.Wiss. VII 1904, bes. S. 29f.).

Verständnis der alten Religionen ausgeschlossen und dazu verurteilt, niemals aus unsern vier Pfählen herausschauen zu dürfen?[1] Gewiß liegen diesen Einwürfen sehr beachtliche Erwägungen und Beobachtungen zugrunde. Nicht nur daß die historische Arbeit immer wieder und besonders, wenn sie die eigentlichen Tiefenprobleme in Angriff nimmt, das Wesen der Vergangenheit im Kern zu verstehen sucht, auf schwer Ergründliches, ja Unverständliches stößt[2]; wieder und wieder belehrt uns neue und gründliche Nachforschung über die Irrtümer unserer Vorgänger. — Bei alledem ist aber zweierlei zu scheiden: erstens die grundsätzliche Unausschöpflichkeit und Unfaßbarkeit von Individualitäten — Erscheinungen und Persönlichkeiten —, von der noch später zu sprechen sein wird, der irrationale Charakter alles Historisch-Individuellen. Zweitens die spezifisch historischen Züge, deren Verständnis uns durch den davon verschiedenen Standpunkt erschwert wird[3]. Nur dieser zweite Punkt soll hier ins Auge gefaßt werden.

Man muß diese Schwierigkeiten nur erkennen, das ist schon ein bedeutender Fortschritt gegenüber dem Dogmatismus, der mit ungerechtfertigter Zuversichtlichkeit ans Werk geht. Die Religionshistorie hat natürlich dem Erkenntnisoptimismus ganz ebenso ihren Tribut entrichtet wie die Theologie, die freilich von vorneherein mit einem normierenden Maßstab an die Vergangenheit herantrat. Dadurch war eine — oft gewiß vollkommen bewußte — Beschränkung des Verstehens von vorneherein gegeben. Diese Orientierung an bestimmten Normen fiel natürlich für die Religionswissenschaft fort, aber sie ist denn doch zu gewissen Zeiten recht dogmatisch verfahren. Man erinnere sich etwa der Epoche der rationalistischen Mythendeutung, in der ohne erkenntniskritische Gesinnung die Denkmethode der da-

1) Bei aller Berechtigung, kritisch zu sein — ich habe mich selbst (Z.M.R. 36, 2) in diesem Sinne geäußert — geht man heute hierin schon vielfach wieder zu weit. So Spengler, der methodisch sich selbst verbietet, was er auf Schritt und Tritt mit dem schönsten Erfolg tut. Auch E. Troeltsch, der insofern inkonsequent ist, als er ein Hinausgreifen über den europäischen Kulturkreis nicht gestatten will, für seine historische Arbeit aber solche Grenzen weder theoretisch noch praktisch anerkennt. (Vgl. die Darlegung der Aufgaben der Rel.Gesch. und seine eigenen kirchenhist. Arbeiten).

2) Das betont Spranger (Lebensf. S. 385): er spricht von einem „Entlanggleiten des Verstehens an der Grenze des Andersartigen“.

3) Spranger drückt es so aus, daß wir in uns selbst niemals die reine Struktur des Geistes tragen, sondern immer eine historisch-persönlich bedingte Seele, die unter dem Einfluß historischer Geistesobjektivationen steht. (Lebensformen S. 382).

maligen Gegenwart auf die uralteste Vergangenheit übertragen wurde[1]. Die Beispiele dafür ließen sich beliebig vermehren. Natürlich ist dem Einwurf gegenüber, jede Zeit müsse von sich aus sehen, könne sich doch nicht von sich lösen[2], zuzugeben, daß jede Generation, jede Epoche ihre charakteristische Art haben wird, die Welt anzuschauen und — dementsprechend — Geschichte zu treiben (— daher die oft betonte Notwendigkeit, daß nach bestimmten Zeiträumen die Geschichte der Vergangenheit von neuem geschrieben werden muß —), aber das Entscheidende ist, ob sie um diese Tatsache im allgemeinen und zweitens um ihren eigenen Charakter weiß. Uns hat das historische Zeitalter dieses Wissen gebracht, wir haben es und werden es auch trotz aller romantisierenden Versuche nicht wieder los werden. Wir sind damit keineswegs zum hoffnungslosen Historismus im üblen Sinne, der Standpunktlosigkeit, verurteilt. Es erwächst uns nur die Pflicht, uns über uns selber klar zu sein, die Maßstäbe kennen zu lernen, die wir gleichsam unbewußt als Kinder unserer Zeit, als Glieder unserer Generation an die Welt und also auch an die Geschichte heranbringen, durch klare Selbstbesinnung und Selbstprüfung, wie durch den Vergleich mit den andern auf Grund des gewissenhaftesten historischen Studiums[3]. Daß eine solche Selbsterkenntnis keine Utopie

1) Vgl. die entsprechenden Abschnitte bei Pinard, a. a. O. Cap. V. Lehrreich ist auch der Überblick, den Steinthal (Arch. f. Rel.Wiss. IV, S. 262, 297) über die Geschichte der Mythendeutung gibt. Vgl. auch Wundt, Völkerpsychol. II, 1, S. 527 ff.

2) „Wir kennen in Wahrheit nur uns selbst und verstehen nur unser eigenes Sein und deshalb auch nur unsere eigene Entwicklung." So Troeltsch, (Über den Aufbau der europ. Kulturgesch., Ges. Schr. III, S. 709) überspitzt.

3) An dieser Erkenntnisarbeit mitzuarbeiten war eine der vornehmsten wissenschaftlichen Aufgaben E. Troeltschs, die er sich von früh an gesetzt hat. (Vgl. dazu Bornhausen, E. Troeltsch und das Problem d. wiss. Theol.: Ztschr. f. Theol. u. K., neue F. 4, Heft 3, 1923). Seinen Gedanken der „Kultursynthese", der die inneren Ziele, denen wir zuarbeiten, aus der histor. Besinnung entnehmen will, müssen wir ablehnen. Was wir tun sollen, erfahren wir niemals aus der Geschichte, sondern allein aus uns selbst. Die allzu enge Verquickung von Ethik und Gesch.Phil. ist immer bedenklich (Troeltschs „materiale Gesch. Philosophie"). Aber: in Wenigen ist unsere Zeit mit all ihrer Problematik und in all ihrer Bedingtheit so zum Bewußtsein gelangt, Wenigen war die ganze Kompliziertheit der Kulturfragen und der Lösungsversuche auf Grund eben dieses Bewußtseins so präsent wie ihm. Heute sind wir schon wieder weiter. Aber immer wieder wird von einem dazu gerüsteten und befähigten Geist der Versuch gemacht werden müssen, über die Fragen: was sind wir? wo stehen wir? eine zugleich tiefe und umfaßende Antwort zu geben. Alle Kleinarbeit hat nur Sinn im Hinblick auf dieses Ziel.

ist, zeigen viele geglückte Versuche. Schließlich ist ja auch keine Gegenwart „ganz neu“, sondern sie ragt, als Generation, als historische Epoche, immer, auch im eigenen Erleben, noch ein Stück in die Vergangenheit hinein, aus der sie auch sich zu verstehen haben wird. Solche Erkenntnisse distanzieren sie dann auch wieder dem Heute gegenüber.

Für die Theorie der religionswissenschaftlichen Arbeit wie für die Hermeneutik überhaupt würde eine systematische Untersuchung des „relativen Apriori“[1] von der größten Bedeutung sein, eine Untersuchung aller der Unterschiede zwischen den Verstehenden, den Verstehens-Objekten und dem Verstehenden und seinem Objekt, die für das Verstehen relevant sind. Zunächst eine Aufstellung der Kategorien, in denen die Unterschiede liegen: nach den Kreisen, in denen das Individuum lebt[2] und in die es ebenso wie alle Objektivation eingeschlossen erscheinen wird[3] (Zeit, Epoche; Kultur; Rasse, Volk, Stand, Schicht; Geschlecht usw.), sodann für das vorliegende Problem die inhaltliche Erfüllung, die Feststellung der Unterschiede, z. B. die des europäischen Denkens und Empfindens gegenüber dem

1) Diese Bezeichnung stammt von Simmel, der sie, wie ich aus Frankenbergers Aufsatz über die Völkerpsychologen (a. a. O. S. 167) entnehme, von Steinthal übernommen hat. Schon Simmel seinerseits psychologisiert absichtlich diese ursprünglich erkenntnistheoretisch gemeinte Kategorie.

2) Das „geistige Medium“ Sprangers (Lebensformen, S. 376).

3) Das relative Apriori bestimmter Zeiten und Kulturen haben die Historiker auch schon theoretisch zu fassen gesucht (Lamprechts Diapason und Spenglers Kulturseele). Die Gefahren (Hypostasierung, Schematisierung usw.) beleuchtet Bernheim (a. a. O. S. 664ff.). Die Untersuchung muß aber bis auf die individuellen Unterschiede herunter geführt werden (vgl. Simmel, Gesch.Phil. S. 23), eine Aufgabe, die besonders für die Gegenwart eminent schwierig ist. Andererseits ist sie eine Voraussetzung der Aufhellung der Verstehensfrage. (Vgl. auch die Beispiele aus dem Gebiet der kunstgeschichtlichen Erkenntnis Tietze, a. a. O. S. 174f.). Zu dieser Aufgabe gehört übrigens auch die Theorie des Aufbaus der Bildungswelt, die ich in meinem „Erlösungsgedanken“ 1922 gefordert habe und die im Hinblick auf das Einzelindividuum die Abgrenzung des kollektiven und individuellen Anteils und ihre Bestimmung mit Rücksicht auf den Aufbau der Weltanschauung vornimmt, oder um ein anderes Gebiet zu Worte kommen zu lassen, Ehrenreichs Wunsch (a. a. O. S. 37) nach Einsicht in die Kenntnis des Weltbilds und Vorstellungskreises des Primitiven als Vorbereitung für vgl. Mythenforschung. An Cassirers Studie (oben S. 122) soll auch hier erinnert werden. Jaspers Psychologie der Weltanschauungen bietet manches, Müller-Freienfels: Persönlichkeit u. Weltansch. 1919, aber auch die Arbeiten der Philologen, so die Voßlers u. a. für die romanische Welt.

ostasiatischen, der christlichen Auffassung vom Leben und von der Welt gegenüber der buddhistischen usf.[1].

Das sind Aufgaben, an denen ja heute schon die verschiedensten Wissenschaften von verschiedenen Seiten her arbeiten. Neben der Geschichte[2] und der Philologie[3] vor allem die Psychologie (bes. die Völker-[4] [Sozial-] und differenzielle Psychologie) und die Soziologie[5]. Auch die Philosophie ist auf sie aufmerksam geworden[6].

Die große allgemeine Bedeutung einer solchen Theorie[7] würde in der Korrektur liegen, die sie an dem innerhalb gewisser Grenzen

---

1) Vgl. Spenglers Idee einer Morphologie d. Rel.Gesch. (a. a. O. II S. 336) und seine bedeutsamen Ausführungen (a. a. O. II 29ff.) über die Unterscheidung von Alltagseinstellung der Meisten, der Maximaleinstellung usw.

2) Bernheim, der selbst der „Sozialpsychologie" und der Geschichte ähnliche Aufgaben stellt, macht (a. a. O. S. 644ff.) in dieser Richtung weisende Ausführungen. Vgl. dort auch S. 757.

3) Vorbildlich ist auch hierin die Altertumsforschung im Sinne Boeckhs. Es wird der Triumph jeder Philologie sein, aus dem Einzelmaterial, das sie erarbeitet, bis zu einem Bilde vom Charakter eines Volkes, seinen bleibenden und wechselnden Zügen vorzudringen und aus dieser Anschauung vom Volks- und Kulturganzen wieder alles einzelne zu verstehen. In der Islamforschung streben heute die Forschungen Beckers ähnliches an.

4) Für die Völkerpsychologie Lazarus' und Steinthals: vgl. die von ihnen herausgeg. Ztsch. für Völkerpsychol. u. Sprachwiss. (seit 1860), ferner Lazarus: Leicht, L. als Begründer der Völkerpsych. 1904; Steinthal: eine Würdigung, bes. seiner Verdienste um die R.W., fehlt noch; und Wundt: Probl. d. Völkerpsych. 1911, bes. I u. III. Für die diff. Psychol.: vor allem die Arbeiten Sterns (Die diff. Psychol. 1911). Für die Völkerpsych. Wundts: dessen gleichnamiges Werk, ferner die „Elem. d. Völkerspychol." 1912; für die englische Sozialpsychologie: Mac Dougall, An Introduction to Social Psychology 1908; [18]1923.

5) Barth, Die Phil. d. Gesch. als Soziologie, [3]1921, als Dogmengeschichte. Viele brauchbare Kategorien und Gesichtspunkte findet man bei den älteren Gesellschaftswissenschaftlern, so Schmollers „geistige Bewußtseinskreise" (Grundr. d. allg. Volkswirtsch.Lehre 1908, I S. 15ff.), Schäffles „Massenzusammenhänge" u. a. m.; von den Neueren besonders in Simmels soziologischen Arbeiten.

6) Sprangers Verschiedenheiten („strukturelles Anderssein"): 1. durch die Einordnung in objektive Kulturzusammenhänge, 2. durch Abweichungen in der inneren Struktur (Lebensformen, S. 375 u. 347).

7) Mit Recht sagt Bernheim: „Wie wichtig die systematische Berücksichtigung dieser Elemente ist, läßt sich kaum genug betonen. Gewiß ist Hegels Wort, daß jeder ein Kind seiner Zeit sei, allmählich zu einer trivialen Wahrheit geworden; aber die methodischen Konsequenzen aus diesem Schlagwort werden keineswegs gründlich und allseitig genug gezogen". (a. a. O. S. 656.)

sicherlich zutreffenden, vielfach aber ungebührlich weitgefaßten Satz von der Identität der Menschennatur herbeiführen würde, den ein Methodiker der Geschichte das „Grundaxiom der historischen Erkenntnis“[1] nennt. Das Entscheidende ist, wieweit diese Identität „hinauf“reicht. Man könnte sich die Sache, etwas schematisch, so vorstellen, daß sich drei Kreise ziehen lassen: im untersten verharren die Menschen gleich, eben soweit die Eigenschaften reichen, die durch ihr reines Mensch-Sein gegeben sind; im nächsten vollziehen sich durch sehr große Zeiträume hindurch Wandlungen; dahin gehören aber auch die in den großen ethnologischen Gruppen hervortretenden Unterschiede; im dritten Kreise liegen die historisch faßbaren Modifikationen (physiologisch: Generationen, Stämme; soziologisch: Klassen, Stände usw.).

Die Bedeutung für die Verstehensfrage erhellt ohne weiteres. Diese eben angedeuteten, schwer aufzuklärender Gesetzmäßigkeit unterliegenden Verschiedenheiten müssen uns auch das sonst rätselhafte Gefühl der Verwandtschaft, die Affinität einer Zeit oder Generation zu einer anderen, die Affinität gewisser religiöser Strömungen, Richtungen und Bewegungen zu anderen, einzelner Männer zu bestimmten Genien (religiösen Heroen) der Vergangenheit, erklären helfen[2], die für das Verstehen eminent wichtig ist[3]. Die Variationen der Auffassung vergangener Epochen, historischer Persönlichkeiten haben darin ihren Grund. Man denke etwa an den Wandel in der Auffassung und Schätzung der Antike[4] oder auch einer Persönlichkeit[5]

1) Bernheim, a. a. O. S. 192u. Vgl. auch Gräbner, a. a. O. S. 72.

2) Dilthey hat wie sein Lehrer Ranke gern gelegentlich auf solche Verwandtschaften von Generationen aufmerksam gemacht. O. Lorenz versucht das Problem in seiner Generationenlehre systematisch zu behandeln. (Die Gesch.Wissensch. u. s. f. 1886/91, bes. I, VI u. II, II.)

3) „Das Kunstwollen einer Zeit“, so läßt sich ein Kunsthistoriker vernehmen, „bestimmt nicht nur die eigene Kunst, sondern auch das Verhältnis zu jeder andern. Und wie es sich im Schaffen unbewußt ausdrückt, so vollzieht sich auch in der Einschätzung des Alten der Wandel ohne Zutun des Einzelnen, als bloßer Wechsel der ganzen künstlerischen Atmosphäre; eine neue Generation kommt herauf und sieht das Alte, das jeder Veränderung entrückt schien, nun ohne eigenes Verdienst mit ganz anderen Augen.“ (Tietze, Die Methode d. Kunstgesch. S. 175.)

4) Zur Schätzung der Antike vgl. in dem reichhaltigen Buch von Billeter, Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums (1911), bes. Kap. 42ff.

5) Lehrreich sind darum Untersuchungen wie die von K. Hildebrandt „Nietzsches Wettkampf mit Socrates und Plato“ (1922), an denen die Auffassung bedeutender Menschen von anderen Großen studiert werden kann.

wie Paulus oder Sokrates, Neuerer wie Goethe, Nietzsche. Diese Wandlungen beruhen ja durchaus nicht nur darauf, daß etwa ein allgemeiner Fortschritt in intellektueller Beziehung, ein Wachsen der Erkenntnis statthabe; auch der Fortschritt des historischen Sinnes, vor allem der historischen Methodik, darf nicht als ausschlaggebend angesehen werden. Gewiß spielt auch das eine Rolle (vgl. den sehr lehrreichen Überblick von Haas: Das Bild Muhammeds im Wandel der Zeiten[1], oder Schweitzers Geschichte der Leben Jesu-Forschung[2]), aber entscheidender für diese äußeren sind innere Wandlungen, als deren Folge vielmehr erst jene äußeren (wachsende Neigung zur Beschäftigung mit historischen Studien usw.) angesehen werden müssen.

Für die Religionsgeschichte ist dieser „Wandel der Bilder" außerordentlich wichtig und bedeutsam. Man hat ihm denn auch schon früh Aufmerksamkeit geschenkt. Man erkannte, daß die Gestalt der großen Stifterpersönlichkeiten an den verschiedenen Orten und in den verschiedenen Perioden, in denen sie ihre Wirkung ausübte, die stärksten Wandlungen durchmachte. Man beobachtete die Unterschiede in der Auffassung des „Evangeliums" nach den verschiedenen Temperamenten und Wesenstypen der Jünger, man bemerkte die Abweichungen der gleichen Lehren bei verschiedenen Völkern, Stämmen und Rassen, man stellte den Einfluß des jeweiligen Kulturhintergrundes auf die Gestaltung der „Bilder", auf die „Mythologie" fest usw.

Unbeirrt von der tendenziösen Polemik, die sogar in die Religionsforschung hineinspielt — den einen liegt daran, die in Frage stehende Identität der Menschennatur zu betonen, während die andern gern aus polemischen Gründen die Unterschiede und Verschiedenheit hervorheben (Rassentheorie, einseitige Klassenauffassungen) — müßte diese wichtige und aufschlußreiche Untersuchung des „relativen Apriori" vorgenommen werden. Im Gegensatz zu früheren Zeiten, wo man sich die in Rede stehende Gleichartigkeit recht massiv inhaltlich vorzustellen liebte, will die neuere Forschung lieber von einer Gleichgesetzigkeit[3] sprechen. Das ist zweifellos richtiger, obgleich natürlich auch hier an die Möglichkeit eines Wan-

---

Dabei müßte aber besonders auch die möglichst genaue Scheidung von kollektivem (Zeitgeist und Geschmack, Generation etc.) und individuellem Anteil durchgeführt werden. — Vgl. die Vorrede zu Bertrams Nietzsche (1920). Bahnbrechend hat hier die Problemstellung in Gundolfs Shakespeare und der deutsche Geist (1911) gewirkt. 1) 1916. 2) [2] 1913.

3) Spranger in „Lebensformen" (S. 366ff.), der die Untersuchung der ganzen Frage aber allzu stark mit wertphilosophischen Erörterungen vermischt.

dels in den Strukturen, mindestens über große Zeiträume hinweg gedacht werden müßte. Selbst das Verhältnis der allgemeinsten Züge zueinander ist nicht konstant zu denken, sondern variiert nach Rassen, Völkern und Geistesepochen. Vielleicht ist der Wandel der Kultur in den „Formen“ des objektiven Geistes für uns so ein Zeichen eines „inneren“ Wechsels, den wir uns wohl, wie das bei der Abfolge der Generationen am deutlichsten wird, als einen Sprung, als eine „Mutation“ zu denken haben.

Man kann nicht vorsichtig genug sein mit inhaltlichen Aussagen über die allgemein menschliche Natur. Immerhin läßt sich vielleicht doch sagen, daß die Identität am größten ist in bezug auf die Gefühls- und Willens-(Gemüts)seite, die doch allem Wandel weiter entrückt ist als die Seite des Verstandes und die Sphäre des praktischen Handelns[1]. Ich möchte als einen der wenigen ubiquitären Züge die religiöse Anlage der Menschennatur ansehen. Das Beste und Feinste über das „Ewig-Menschliche“ aber sagt uns schließlich doch immer wieder die Kunst, die Dichtung und Musik, aller Völker und Zeiten, die nicht müde wird, gerade dieses „Ewige“ zu feiern und darzustellen und daraus ihre nie alternden Wahrheiten zu ziehen[2]. Für die Theorie des Verstehens ist aus ihnen daher immer wieder unendlich viel zu lernen.

Ein wichtiges Zwischenglied zwischen der ewiggleichen Natur und den historischen Unterschieden würden die Typen[3] zu bilden haben[4]. Alle Geisteswissenschaften arbeiten mit der Konstruktion solcher Typen. Die Erörterung über ihre logische und erkenntnistheoretische Natur ist noch im Flusse[5]. In erster Linie kämen rein psychologische Typisierungen[6] in Betracht, erst in zweiter an den Objektivierungen orientierte, sogen. historische[7]. Der enge Zusammen-

1) Vgl. Bernheim a. a. O. S. 644ff.

2) Daher es bekanntlich mindestens in der Philosophie und in der Kunst keinen „Fortschritt“ gibt.

3) Vgl. auch Kap. V.

4) Auf die Notwendigkeit, Typenbildung und Gesch.Schreibung zu verbinden, macht Spranger (Lebensformen S. 359ff.) aufmerksam. Er spricht von der „historischen Sonderfärbung“ der ewigen Geschichte des Menschen.

5) Lit.Angaben in meiner Arbeit: Der Erlösungsgedanke u. s. Deutung.

6) Als solche sind wohl die Typen von James (Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit ²1914) und Scholz (Rel.Phil. II. Buch: Lebensformen d. Rel.) gemeint.

7) Spranger meint (a. a. O. S. 347), wir fänden den ewigen Typus immer in historische Erscheinungsformen eingekleidet, deren besondere Gestalt von der umgebenden Geisteslage bestimmt sei. Immerhin können wir fiktiv diesen ewigen Typus hervorheben und charakterisieren, wie er es ja auch selbst tut.

hang, in dem die Typenbildung mit der Theorie der Hermeneutik steht, wird noch gar nicht genügend hervorgehoben. Die von uns entwickelte Lehre von der Affinität, dem Interesse usw. als der Grundlage des Verstehens steht in nahestem Konnex mit der Typenbildung.

Alles weitere Nachdenken, die Deutung jener Identität und der Besonderheiten der menschlichen Natur ist Aufgabe der Philosophie, der Metaphysik, Psychologie und Kulturphilosophie[1].

Handelten wir vorstehend ausschließlich vom historischen Verstehen im strengen Sinne, so erweitern wir jetzt unsere Fragestellung, denn die religionswissenschaftliche Forschung ist, wie wir sahen, keineswegs ausschließlich geschichtlich orientiert. Gewisse Schwierigkeiten und Probleme des Verstehens können ihre Lösung nur durch eine Untersuchung des Verstehens im weiteren Sinne finden. Welches sind, ganz allgemein gedacht, die Voraussetzungen, das Wesen und die Grenzen des Verstehens im Hinblick auf seine Rolle in der Religionswissenschaft?[2]

Ich möchte zunächst noch einmal an den Inhalt jener radikalen These erinnern, der zufolge ein „immanenter" Standpunkt die „objektive" Würdigung einer Erscheinung erschwere oder verhindere, daß Entfernung, Distanz, Fremdheit zum „glücklichen" Erkennen notwendig sei. Es ist ungefähr dasselbe, was das alte Wort sagen will: Liebe macht blind. Die Beobachtung, daß man die Berge in voller Größe und Schönheit erst in einer gewissen Entfernung von

---

1) Troeltsch, der in seinen gesch.-philos. Untersuchungen (Histor. Kap. III, 8) diese Fragen bei der Erörterung des Verhältnisses von Historie und Erk.-Theorie streift, möchte ebenfalls ein allgemeines Schema als „Apriori der verschiedenen Kategorien des Fremdverständnisses" annehmen. Der Übergang, den er aber von dieser Setzung zu seiner metaphysischen Grundannahme, einer an Leibniz und Malebranche orientierten Partizipationslehre und Identitätsmystik macht, ist ein rechter „salto mortale". „Da dieses Schema", heißt es an der betr. Stelle (S. 683), „schließlich aus dem unterbewußten oder überbewußten Wesen des allen gemeinsamen Geistes überhaupt stammen muß, so führt das zuletzt auf einen gemeinsamen Grund der Einzelgeister überhaupt" usw. So einfach ist die Sache nicht zu denken, wenn auch die Richtung, in der Troeltsch die Lösung sucht, die richtige sein mag.

2) Wichtige Bemerkungen über das Verstehen, besonders das der geistigen Strukturen, bei Freyer, Theorie d. obj. Geistes. — Pfister hat versucht, Sprangers Kategorien für die Theorie des rel.-wiss. Verstehens zu verwerten. (Die Aufgaben d. Wiss. etc.) Dessen „Grundlagen der Gesch.Wiss." sind neben seinen neueren Arbeiten immer noch wichtig für die Verstehensprobleme.

ihnen voll würdigen könne, wird auch gern für diese Anschauung angeführt. Und es ist etwas Richtiges an alledem. Zunächst ist selbstverständlich, daß jeder Affekt, daß eine leidenschaftliche Anteilnahme an einer Sache die Freiheit des Urteilenden im Sinne der unbefangenen Würdigung des Tatbestands und damit die Objektivität des Urteils gefährdet, daß „Parteilichkeit“ eine reine Auffassung derselben mindestens in Frage stellt. Wir sind aus allen diesen Gründen gewohnt, von einem wissenschaftlichen Forscher Objektivität zu verlangen. Nicht alle Zeiten haben diese Objektivität, die sie allerdings bis zu einem gewissen Grade wohl alle als geboten anerkannten, im gleichen Sinne verstanden[1]. Auch heute noch ist man keineswegs darüber einig[2], was unter Objektivität des wissenschaftlichen Arbeiters zu verstehen sei[3]. Für die einen besagt sie die Ablegung persönlicher Vorurteile oder politischer, dogmatischer und konfessioneller Voraussetzungen, für andere Verzicht auf jede persönliche Stellungnahme oder Zurückstellung der Entscheidung oder aber eine Reduktion auf die reine Menschlichkeit des Forschers, der versuchen müsse, aus den Schranken seiner Individualität sich hinauszuheben, gleichsam „reines“ Subjekt des Erkennens zu werden[4].

Was zunächst das Negative angeht, so sind die Instanzen, die der Objektivität entgegen stehen, die störend auf den Prozeß der Erkenntnis oder fälschend auf seine Resultate wirken, schon häufig von den Historikern und Philologen namhaft gemacht und untersucht worden[5]. Betreffs der niederen Funktionen ist das in erster Linie Sache der Methodik. Für die höheren ist die Einigkeit über das zu Eliminierende unter den Methodologen nicht so groß, aber allgemein wird wohl anerkannt: die Notwendigkeit einer Kritik der Auffassung, der Kombination und Darstellung[6], um Vorurteile, wie sie übrigens bereits die Wahl des Stoffes beeinflussen können, Kritiklosigkeit, wie sie vor allem in der Verbindung und Deutung der Tatsachen hervortreten kann, und Tendenz-Darstellung zu verhindern[7]. Die Historie

1) Unger, Zur Entwicklung des Problems der historischen Objektivität bis Hegel. (Deutsche Viertelj.Schr. für Literatur- und Geistesgeschichte I, 1, S. 104ff. (1923).)

2) Spranger, Grundlagen S. 81. 3) Simmel, a. a. O. S. 22ff.

4) Bernheim, a. a. O. S. 749ff.

5) Die Religionsforschung ist an der Beantwortung dieser Frage besonders interessiert.

6) Simmel, a. a. O. S. 28f., Bernheim, a. a. O.

7) Über solche Fehler vgl. Bernheim, a. a. O. S. 774. Daß Individualität der Darstellung und Objektivität sich an sich in der Historie keineswegs

hat denn auch eine große Anzahl solcher methodischer Kontroll- und Korrektivmittel[1] ausgebildet, von denen der gewissenhafte Forscher Gebrauch machen wird.

Worin soll die Objektivität des Forschers positiv bestehen, wie sein Verhältnis zum Objekt, wie die Distanz beschaffen sein, die man von ihm verlangen darf?[2] Es würde von wenig Lebenserfahrung, Menschenkenntnis und Sachverständnis zeugen, wollte man wirklich als Ideal den vollständigen Verzicht auf persönliche Stellung und Anteilnahme, auf Auslöschung des persönlichen Eigenwesens aufstellen[3]. Im Gegenteil: ohne persönliches Verhältnis zum Objekt wird kein Religionsforscher Großes im Verstehen und Deuten leisten. Wir sind berechtigt, mit dem stärksten Mißtrauen an eine Arbeit heranzugehen, von der wir Grund haben, anzunehmen, daß ihr Urheber dieses Verhältnis zum Objekt nie besessen habe.

Ein solches Verhältnis wiederum wird aber nur da statthaben können, wo eine gewisse „Affinität“ zwischen dem Forscher und seinem Objekt besteht, eine innere Verwandtschaft, wie wir vielleicht sagen dürfen[4]. Alles wirkliche Verstehen setzt ein Interessenehmen voraus. Für die Religionsforschung ist dieses „Interesse“ eine conditio sine qua non. Wo innere Gleichgültigkeit gegenüber einem zu betrachtenden Gegenstand herrscht, kann sich erstens der Auftrieb und Antrieb nicht entwickeln, der — als Eifer, Fleiß, Zähigkeit, Beharrlichkeit — ein Eindringen in den Gegenstand allererst

---

ausschließen, bemerkt sehr richtig Ed. Meyer (Gesch. d. Gesch.Wiss. S. 210). „Daher steht die auf der Einzelpersönlichkeit des Historikers beruhende Individualität der Darstellung keineswegs im Gegensatz zu der Forderung histor. Objektivität, d. h. innerer, von keinen äußeren Einflüssen fremder Tendenzen getrübter histor. Darstellung.“

1) Wichtig sind vor allem die versuchsweise Versetzung auf den entgegengesetzten Standpunkt (Bernheim, a. a. O. S. 763ff.) und die Anwendung „relativer Wertmaßstäbe“ (a. a. O. S. 768ff.) — Siehe auch Meister, Grundzüge der histor. Methode (Grundr. d. Gesch.Wiss. I, 6) 1913. — Vgl. auch die methodologischen Erörterungen Gräbners, a. a. O., bes. über Kombination.

2) „Jede Wissenschaft“, sagt Bernheim sehr richtig, „trägt das Maß der ihr erreichbaren Objektivität in sich; denn dieselbe hängt ab, außer von der allgemeinen menschlichen Anlage, von der Art der Objekte und der auf dieselben anwendbaren Hilfsmittel der Erkenntnis oder, mit anderen Worten, vom Stoff und von der Methode der betreffenden Wissenschaft.“ (a. a. O. S. 752.)

3) So auch sehr richtig Bernheim, a. a. O. S. 749ff.

4) Das Schönste, was bisher über diese Bezüge gesagt worden ist, findet man bei W. v. Humboldt, in seiner Abhandlung über die Aufgaben des Geschichtsschreibers. Er spricht von „Assimilation der forschenden Kraft und des zu erforschenden Gegenstandes“.

möglich macht. Zweitens aber ist das innere Interesse eine notwendige Voraussetzung, um die „Ferne“ aller fremden religiösen Erscheinungen zu überwinden, die erst die Arbeit an ihnen rechtfertigen kann[1]. Es muß ein „Beflügelndes“ vorhanden sein, das den Konnex herstellt und die Bemühungen vorwärts und in die Tiefe treibt. Damit ist zugleich die Begründung dafür gegeben, daß ein Mensch nicht „alles“ verstehen kann; wirklich verstehen wird einer immer nur einen gewissen Kreis von Erscheinungen und Menschen, eben die, zu denen er Affinität besitzt, mit denen er sich in Kommunikation setzen kann. Mag sein Ahnen auch weiter hinausreichen, sein Bestes wird er immer innerhalb dieser Grenzen leisten[2].

Dieses Interessiertsein an einer Erscheinung oder einem Problem kann nun ein positives oder ein negatives Vorzeichen tragen, im extremen Fall Liebe oder Haß sein. Sehr oft aber, und das ist das Entscheidende und in der gesamten Literatur über diese Dinge nicht genügend Beachtete, läßt sich die spezifische Färbung dieses Interesses gar nicht angeben, es ist „neutral“. Nicht in dem Sinne, daß es jeder Bestimmung entbehre, sondern in dem, daß es beide oder eine Mischung von beiden darstellt, daß die positive und die negative Richtung in diesem „Interesse“ sich neutralisieren. Die eigentümliche, oft beachtete Erscheinung, daß das Auge des Gegners so scharf sieht, daß der Feind so oft den Feind so viel besser durchschaut als der Unbeteiligte, ihm scheinbar also „näher“ Stehende[3], ist so zu erklären,

---

1) Spranger faßt in seiner Theorie des Verstehens den Fall ins Auge, daß, wo eine „lebhaft sich aufdrängende Verwandtschaft des Verstehenden mit der früheren Epoche oder Person“ vorliegt, leicht das Verwandte in der früheren Geistesstruktur überbetont und dadurch die Objektivität gefährdet wird. Spranger hat dabei bereits den eigentlichen Vorgang der Deutung im Auge, während wir ja zunächst von seinen Voraussetzungen handeln. Ich glaube im übrigen, daß die Gefahr, die hier angedeutet wird, gering wiegt gegenüber dem Positiven, was aus einer Affinität des Forschers zu seinem Objekt — auch für die eigene Verstehens- und Deutungsarbeit — hervorgeht.

2) Es ist selbstverständlich, daß hier nicht von der historischen oder systematischen Klein- und Detailarbeit die Rede ist, sondern wir handeln von den Voraussetzungen des rel.-wiss. Verstehens im tieferen Sinne.

3) Die Erklärung für die Thatsache, daß aus dem Saulus ein Paulus werden konnte, ist damit gegeben: das tiefe innere Interesse an der Person Jesu, das erst Haß, dann Liebe war, befähigte ihn, den Meister zu „verstehen“, auch als er ihn noch nicht wählte. Nietzsches Kritik am Christentum wird, um noch ein bekanntes Beispiel für das im Text Ausgeführte beizubringen, eigentlich erst so aufgefaßt verständlich. Solche Verhältnisse können durchaus nicht nur zu Personen, sondern sehr wohl zu geistigen Erschei-

daß hier das Interesse — in diesem Falle mit „negativem Vorzeichen“ — vorhanden ist[1].

Um aber in dieser Weise anteilnehmen, sich durch die Phänomene und Probleme überhaupt tiefer anrühren lassen zu können, ist menschliche und geistige Eigenart notwendig, Charakter[2]. Also das Gegenteil jener radikalen Auslöschung der Individualität, einer Forderung, die auf einem psychologischen Mißverständnis beruht und deshalb auch endlich einmal aus der wissenschaftlichen Literatur verschwinden sollte, wo sie noch immer umherspukt[3]. Charakter heißt nicht ohne weiteres „Standpunkt“, festgelegte Position, wie viele glauben. Praktisch: es muß, wo „Charakter“ in diesem Sinne vorhanden ist, möglich sein, ein Verhältnis herzustellen zwischen dem Betrachtenden, also dem Religionsforscher, und seinem Objekt, das ihm ein Verstehen und Deuten erlaubt, auch wo von einem, womöglich äußerlich zu kennzeichnenden, Standpunkt innerhalb einer Gruppe, Gemeinschaft, Ordnung usw. nicht die Rede sein kann. So ist es durchaus denkbar, daß ein Denker das tiefste innere Interesse an einer Frage nehmen kann, die er sich niemals, und erst recht nicht positiv zu beantworten getrauen wird, daß er — auch das gehört hierher — eine Erscheinung der objektiven Sphäre zu würdigen imstande sein wird, die aus einer ihm fremden Welt stammt, die er z. B. niemals selbst würde haben hervorbringen oder schaffen können. Man versteht also, daß Interesse, Charakter usw. nichts damit zu schaffen haben, wie „nach außen“ das Verhältnis des Beschauenden zu seinem Objekt ist. So kann ein nichtchristlicher Historiker das Wesen des Christentums unter Umständen klarerer kennen und besser verstehen als ein Christ, ja als ein christlicher

---

nungen — in ihrer Ganzheit oder zu einzelnen Zügen — bestehen. Sie sind für die Methodik aller Geisteswissenschaften wichtig.

1) Praktisch wird eben sehr häufig die innere Anteilnahme zu Subjektivismen verführen. Aber das ist nicht notwendig. Ebenso wie man sich bewußt sein kann, Werturteile zu fällen und es nun, ausdrücklich tun und unterlassen kann: so wird der Forscher sich Rechenschaft darüber zu geben haben, wieweit er sich wissenschaftliche Objektivität zutrauen darf, wird er zur Rechenschaft darüber zu ziehen sein.

2) „Der persönliche Charakter des Schriftstellers bringt seine Bedeutung beim Publikum hervor, nicht die Kunst seines Talents“, sagt Goethe. Dazu kommt die durch Erfahrung, Bildung und Erziehung in jedem Sinne geformte geistige Eigenart, in die wieder der Charakter typisch hineinwirken wird. Ist das alles für die Natur der Religiosität wichtig, so ebenfalls für das Verstehen dieser Natur.

3) In diesem Sinne auch Simmel, a. a. O. bes. S. 18ff. usw. Simmel arbeitet dieses charakterologische Apriori besonders fein heraus.

Theologe. Es ist, um eine Erscheinung würdigen zu können, gar nicht notwendig, positiv zu ihr zu stehen.

Aber es ist notwendig etwas zu sein, wenn man „verstehen" will: in je tieferem, umfassenderem Sinne man Mensch ist, umso tiefer und umfassender versteht man. Es ist fast unglaublich, wie groß die Spannungen in einem Individuum sein können, das in diesem höchsten Sinne des Wortes Mensch ist: da geschehen scheinbar Rückgriffe auf uralte Zeiten, in denen der Mensch seinem Gotte in seltsamer Weise diente, da werden Zusammenhänge einsichtig gemacht, die die scheinbar isoliertesten, rätselhaftesten Fakten untereinander verbinden. Damit rühren wir an ein Problem, das der Theorie der Hermeneutik von jeher Schwierigkeiten gemacht hat, das oft besprochen, aber selten richtig erklärt wird. Es handelt sich um die den Historiker, aber auch den Psychologen und Menschenkenner beschäftigende und schließlich alle Wissenschaften interessierende Frage, ob und inwieweit eigenes Erleben, eigene Erfahrung notwendig sei, um einen Menschen, ein seelisches oder geistiges Phänomen zu begreifen, ob man, wie dieses Problem wohl auch zugespitzt formuliert worden ist, Caesar sein müsse, um Caesar zu verstehen[1]. „Wer nie geliebt hat, wird den Liebenden nie verstehen, der Schwächling nie den Helden, der Choleriker nie den Phlegmatiker", meint Simmel[2]. Ist das wahr? Wir fühlen alle, daß diese Behauptung nicht stimmt. Kann wirklich der Schwächling den Helden nicht verstehen? Hat nicht mancher, dem die große Leidenschaft versagt blieb, die Seligkeit der Liebenden besungen? Sind die Heroen der Geschichte immer von Menschen geschildert worden, die ihnen glichen? Es ist die bekannte Theorie von der „Kongenialität", der wir immer wieder begegnen. Aber was heißt „kongenial"? und hat nicht vielleicht auch das „kongeniale" Verstehen Grenzen? und welche sind sie?

„Interesse" ist, so sahen wir, die Grundbedingung des Verstehens. Es ist die Voraussetzung für die Herstellung eines inneren Verhältnisses zwischen dem Forschenden und seinem Objekt. Bleibt zu erklären, wie es denn möglich sei, daß ein kleiner, elender, schwacher Mensch dieses Verhältnis zu der Erscheinung eines Helden gewinne, dessen ganzes Wesen, Denken, Fühlen und Handeln ihm doch so un-

---

1) Dies Beispiel bei Max Weber, Wissenschaftslehre, S. 100, nach Simmel. Auch Freyer will fragen, „mit welchem Recht und auf welche Weise wir Äußerungen deuten, dergleichen wir selbst niemals getan, seelische Regungen verstehen, dergleichen wir selbst nie erlebt haben". (a. a. O. S. 7 u. 68.)

2) Simmel, Gesch.Phil. S. 15.

endlich fremd sein muß. Setzt er sich wirklich, wie die bedeutendsten Theoretiker glauben, „gleichsam an die Stelle seines Heroen, denkt er sich an seinen Platz, „fühlt“ er sich in seine Handlungsweise „ein“?

Verstehen ist zunächst keineswegs, wie man so oft hören kann, gleich Nachfühlen oder Nacherleben[1], es ist ein durchaus spontaner selbständiger produktiver Akt; jene psychologisierende Definition versagt auch völlig bei dem Verstehen, das auf die Erfassung objektiver Gebilde hingerichtet ist. Was wird da nacherlebt? Etwa der Prozeß des Schaffens? Mit nichten. Die sachliche Deutung ist von der psychologischen streng zu scheiden und braucht nicht auf diese zu rekurrieren. Wenn ich den Sinngehalt einer Religion, eines Kunstwerks verstehen will, so brauche ich bekanntlich nicht auf den Seelenzustand ihrer Erzeuger zurückzugehen, also ihn auch nicht nachzuerleben. Das haben uns Dilthey und seine Schüler gelehrt. Das Nacherleben spielt aber auch beim subjektiven Verstehen keineswegs die Rolle, die ihm manche zuschreiben. Der ganze wichtige Bereich des Unterbewußten müßte ja für diese Auffassungsweise ausfallen, denn wie wollte sie die wichtigen im Unterbewußtsein des Helden verlaufenden Prozesse „nacherleben“ können.

Ja, wie ist denn das Nachfühlen überhaupt möglich? Das ist doch erst die Frage! Ist das innere Verhältnis erst einmal hergestellt, so ist das übrige nicht mehr so problematisch. Wie läßt sich das Interessenehmen verstehen, das den scheinbar so Fremden so nahe an sein Objekt heranbringt? Erinnern wir uns der Tragweite dieser Frage für eine Wissenschaft von den Religionen! Ist sie denkbar, ohne daß man mit der Möglichkeit solchen Fremdverständnisses rechnet? Wie können wir Buddha, Muhammed verstehen?

Der Gedanke der Vertretung hilft uns auch nicht weiter, wenn es sich z. B. darum handelt, seelische Vorgänge an andern zu verstehen, für die wir uns nicht auf eigenes Erleben berufen dürfen. Den Gedanken der bloßen Variierung der eigenen Erfahrung[2] werden

1) So auch jetzt Spranger: „Verstehen“ ist mehr als ein „Sichhineinversetzen“ (Lebensformen S. 365). Das eigene Erleben spielt nach ihm eigentl. nur die Rolle der anschaulichen, nie ganz adäquaten „Illustration“. Manche Formulierungen in seinen Grundlagen der Gesch.Wiss. stehen der andern Auffassung nahe.

2) So selbst Dilthey: „Im Verstehen und Nachbilden wird fremdes Seelenleben erfaßt, aber es ist doch nur da durch das hineingetragene Eigene. Nur die Stärke und die Verbindung dieser Momente ist in den verschiedenen Modifikationen der dichterischen Erfahrung immer wieder eine andere“. Das Erlebnis und die Dichtung S. 199.

wir ebensowenig für eine ausreichende Erklärung ansehen wie Simmels Theorie des Bewußtwerdens latenter Vererbungen[1].

Die Möglichkeit des Erlebens für einen Menschen ist nun aber mit der Summe seiner äußeren Lebenserfahrung nicht erschöpft[2]. Er braucht eben nicht wirklich geliebt zu haben, um einen Liebenden zu verstehen. Er muß nicht selbst Schlachten geleitet haben, um den Feldherren zu verstehen. Er braucht nicht ein Greis zu werden, um das Alter zu verstehen. Es gibt ein inneres Erleben, in dem Erfahrnisse gleichsam antezipiert werden können. Das wissen die Dichter. Sie geben uns die praktischen Beweise für dieses Können, sie haben auch immer wieder theoretisch über diese Möglichkeit reflektiert. Es ist das Problem der Phantasie, das Problem: Erlebnis und Dichtung, das uns hier allgemeiner, prinzipieller gefaßt beschäftigen muß. Gewiß, von außerordentlicher Bedeutung ist für das dichterische Schaffen das äußere Erleben[3]. Wie ein neuerer Literarhistoriker es — etwas pedantisch — ausdrückt: Die Länge des Erlebnisradius ist gewiß ein Gradmesser dichterischer Größe[4]. Damit ist aber auch bereits das Zweite gesagt: das Entscheidende ist, was aus dem Erlebnis gemacht wird. Zu dem äußeren Erleben tritt die innere Kraft der Phantasie. Sie ist es, die das Erleben erst fruchtbar gestaltet, sie ist es, die es mitunter in einem erstaunlichen Maße zu ergänzen, ja, zu ersetzen vermag. „Ein unwillkürlich gesetzmäßiges, vom gewöhnlichen Leben und dessen Zwecken losgelöstes Schaffen aus der Fülle der seelischen Kräfte", so charakterisiert Dilthey, der feinsinnigste der Psychologen, die Arbeit der — dichterischen — Phantasie[5]. Einem neueren Dichter, Thomas Mann, verdanken wir einen sehr tiefen Einblick in das Wirken dieser inneren seelischen Mächte; er hat uns

1) Gesch.Phil. S. 25. Später wurde bekanntlich Simmel selbst anderer Ansicht. 2) Man hat Diltheys Lehre vom Zusammenhang von Erleben und Verstehen vielfach so mißverstanden. Auch Simmel überschätzt wohl die „äußere Erfahrung". Vgl. auch Schelers bedeutenden Aufsatz: Idole der Selbsterkenntnis, Abh. und Aufs. II. S. 149ff., bes. 156.

3) „Der Ausgangspunkt des poetischen Schaffens ist immer die Lebenserfahrung als persönliches Erlebnis oder als Verstehen anderer Menschen, gegenwärtiger wie vergangener, und der Geschehnisse, in denen sie zusammenwirkten. Jeder der unzähligen Lebenszustände, durch die der Dichter hindurchgeht, kann in psychologischem Sinne als Erlebnis bezeichnet werden; eine tiefer greifende Beziehung zu seiner Dichtung kommt nur denjenigen Momenten seines Daseins zu, welche ihm einen Zug des Lebens aufschließen." Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung S. 198.

4) Ermatinger, Das dichterische Kunstwerk S. 28.

5) Das Erlebnis und die Dichtung. S. 193.

gezeigt, was als die letzte treibende Kraft auch der dichterischen Phantasie muß angesehen werden: Sehnsucht. Die nahe Verwandtschaft von Schaffen und Verstehen wird hier offenbar. Es ist eine falsche Alternative, wenn so oft — seit Nietzsche — gefragt wird: ist die Wurzel von beiden Fülle oder Mangel? Keines von beiden ist richtig. Der Begriff der „Sehnsucht“, alles sentimentalen Beigeschmacks entkleidet, deutet auf die innere Fähigkeit und Bereitschaft der Seele, sich gleichsam über sich selbst hinaus zu heben, weist aber zugleich hin auf jenes andere Leben, zu dem das produktive Verhältnis sich entwickelt. Das ist eben das Wunderbare und Geheimnisvolle: daß diese „Sehnsucht“ produktiv zu werden vermag, daß sie sich ihre Erfüllung zu schaffen weiß. Sie tut es mit Hilfe der Phantasie. Sie läßt Gedanken fassen, Gefühle empfinden, Bereiche der Seele durchstreifen, die die reale „Erfahrung“ den Dichter niemals kennen lehrte[1].

Etwas ähnliches hat statt bei dem Forscher[2], dessen innerstes Interesse von der Erscheinung einer großen Persönlichkeit, von bedeutsamen Vorgängen, von einem folgeschweren Ereignis angeregt wird[3]. Vorausgesetzt, daß jene innere Affinität vorhanden ist, von der wir oben sprachen, so setzt sich der Verstehende in die geheimnisvolle Kommunikation mit seinem Objekt, die ihm gestattet, in sein Inneres vorzudringen[4]. Eine Seite seines Wesens ist angerührt. Die Ahnung

1) Ich gedenke auf diese Zusammenhänge in einem anderen Zusammenhang ausführlich zurückzukommen. Sie werden hier gestreift, um sie überhaupt einmal sichtbar zu machen. Im übrigen hat schon Spranger gelegentlich in diese Richtung weisende Bemerkungen gemacht.

2) „Aber schon indem der Historiker die Tatsachen so deutet, formt, anordnet, daß sie das zusammenhängende Bild eines psychologischen Verlaufs ergeben, nähert sich seine Tätigkeit der dichterischen, ohne durch die Freiheit, die diese in der Gestaltung des Erzählten hat, anders als graduell von ihr unterschieden zu sein.“ Simmel, Gesch.Phil. S. 19.

3) Bernheim, a. a. O., s. S. 625ff., 649, der ausführlich auf die Unterschiede der dichterischen und der wissenschaftl. Phantasie und die Rolle der letzteren bei der Kombination und Deutung der geschichtlichen Tatsachen zu sprechen kommt. — Im übrigen soll noch einmal betont werden, daß der Vorgang, der hier beschrieben wird, keineswegs nur statthat, wenn es sich um „große“ Persönlichkeiten, schwierig zu deutende Gegenstände und Vorgänge, um besondere Phänomene in der seelischen und gegenständlichen Welt handelt, sondern jedes Verstehen und Deuten, auch der kleinsten Einzelheit, jedes Einzelzuges einer Erscheinung der geistig-seelischen Welt, muß so fundiert sein.

4) „Unsere Phantasie trägt eine Mannigfaltigkeit von Situationen in sich bereit, mit denen wir unser künftiges Vorhaben vorbilden. Dieser „Vorrat“

verwandten Lebens treibt weiter. Das Verlangen, mehr zu erfahren, tiefer zu dringen, was dort sprechen will, genauer zu verstehen, regt sich mächtig und beflügelt die Phantasie. Die Sehnsucht, die in der Wirklichkeit nicht realisierten Anlagen der Seele zur Entfaltung zu bringen, wirkt weiter. So erweitern sich die Grenzen der empirischen Persönlichkeit. Verborgene, niemals zur Ausbildung gelangte Möglichkeiten schlummern in jedem Menschen: auf den Anstoß, den die Begegnung mit dem verwandten Leben gibt, erwachen sie. Auch jetzt gewinnen sie nicht etwa Realität: der Forscher wird nicht Caesar, wenn er sich auch mit dem größten Erfolg in das Studium seines Wesens und Werkes vertieft, aber sie geben den Boden her, auf dem eine willfährige, geschickte und fruchtbare Phantasie arbeiten kann. So sind die Voraussetzungen des Verstehens geschaffen. Es besitzt die nötige Kraft, in die Tiefe zu dringen, denn es wird von innen her gespeist. Nicht nur das Handeln, Fühlen und Denken von Menschen, der Charakter und das Wollen der großen Persönlichkeiten, der religiösen Heroen werden so verständlich, sondern die gesamte Welt des „Ausdrucks", der geringste Satz, die kleinste Äußerung, das scheinbar unbedeutendste Faktum. Denn alles Seelische so gut wie alles Geistige ist Ausdruck einer bestimmten, oft gewiß sehr komplizierten, schwer zu deutenden oder zu fassenden seelischen Haltung oder eines bestimmten Geistes. Ihn gilt es aber zu „verstehen", zu ihm müssen die Äußerungen, auch die objektivsten und scheinbar isolierten, in Beziehung gesetzt werden, aus ihm sind sie zu deuten[1]. Dieser Geist aber kann nur erfaßt werden, wenn jenes innere Interesse vorhanden ist, das wir als Ausdruck einer geheimnisvollen inneren Metexis auffassen können, deren Gesetze vielleicht nur ahnbar sind. Die Grenzen dieses Verstehens[2] erweitern sich also

an individuellen Lebenslagen dient uns dazu, auch in andere mit unserer deutenden Einbildungskraft hineinzukommen. Die Grundlagen dieser Fähigkeit sind künstlerisch und können bis zur Genialität gesteigert werden. Die feinere Ausarbeitung des Gesamtbildes nach seinen einzelnen Seiten und Zügen, nach seinen charakteristischen Abweichungen von uns und seiner individuellen gesetzlichen Struktur ist Sache eines wiss. Nachdenkens, das mit neuen schärfer ausgebildeten Begriffen arbeitet." Spranger, Lebensformen S. 377.

1) Sowohl die psychologische wie die sachliche Deutung ist natürlich in gewisse Grenzen gebannt. „Individuum est ineffabile", und auch für das Verstehen der Objektivationen sind solche Grenzen gesetzt. (Vgl. dazu etwa Freyer, Theorie des objekt. Geistes, bes. S. 60ff.).

2) Ähnlich Simmel, der zweierlei für die Nachbildung seelischer Ereignisse durch den Historiker maßgebend sein läßt: „zunächst die natür-

weit hinaus über den Umkreis dessen, was im eigentlichen Sinne als „bekannt", „verwandt", „ähnlich" zu gelten hat. Sie verengen sich aber auch: nicht alles ist prinzipiell verstehbar, sondern nur das, an dessen Wesen ich auf irgendeine Weise „teil" habe. So kann man sagen: Du begreifst — nur das, dem du „gleichst", nicht mehr.

Es kann keine Frage sein, daß die praktische Übung die Fähigkeiten der Auffassung im höchsten Grade zu steigern vermag, ein Moment, das die hermeneutischen Theoretiker mit Recht immer wieder betont haben. Auf der Basis, die durch das innere Interesse hergestellt ist, arbeitet der kombinierende Verstand und bringt die Regeln der Deutung zur Anwendung, die die Erfahrung ausgebildet hat. Sie werden dauernd erweitert[1]. Wir ziehen daraus unmittelbar die Konsequenzen für unser Thema, die religionswissenschaftliche Arbeit[2].

Unser Ausgangspunkt war die Annahme, daß der Mensch seinem Wesen nach angelegt sei auf Religion. Mag das religiöse Bedürfnis verkümmern oder unterdrückt werden, es ist überall vorhanden, so sehr der Schein oft dagegen zu sprechen scheint. Darum wird auch jeder Mensch, wofern er sich nicht mit seinem Willen dagegen sperrt, verstehen können, was Religion ist. Es ist recht ein Zeichen von Hochmut, von pharisäerhafter Selbstgerechtigkeit, Menschen diesen religiösen Sinn abzusprechen und damit die Fähigkeit, eine empirische Religiosität und Religion zu verstehen. Wer nicht zur eignen Religion, ja Konfession gehört, wird oft genug nicht nur als einen Ungläubigen, sondern für einen religionslosen, „religiös unmusikalischen" Menschen erklärt. Die Musikwissenschaft weiß, daß es unmusikalische Menschen im eigentlichen Sinne des Wortes nicht gibt; was fehlt, ist oft nur

---

lichen, seiner Seele innewohnenden Kräfte und Kategorien, deren Geltungsbereich den Umfang dessen ausmacht, was überhaupt verständlich und nachfühlbar durch sein Bewußtsein gehen kann, zweitens die tatsächlichen Erfahrungen.

1) Vgl. auch Kap. V, Anhang.

2) Angemerkt soll hier werden, daß — noch vor allen Unterschieden der Methode (Strenge, Exaktheit hier, Unregelmäßigkeit, Unrast da) — der tiefe Ernst, ohne den eine solche Verfassung und Betätigung der Seele undenkbar ist, das beste Kriterium ist zur Scheidung des forscherischen Beginnens von allem ästhetizistischen Herumschmecken, wie es sich heute ja auch besonders gern an die Religionen heranmacht, um den Rausch und Reiz des Exotischen zu genießen. Der Ästhet, das hat uns Kierkegaard gezeigt, kann das Entscheidende — nicht nur in der christlichen — Religion nicht sehen, er muß sich damit begnügen, das Schöne im ästhetischen Sinne zu schmecken. (Guardini hat in seinem Geist der Liturgie (S. 71ff.) gerade hierüber sehr Feines gesagt.)

die Schulung und Bildung des musikalischen Gehörs. Es wäre schön, wenn auch die Religionswissenschaft zu der Erkenntnis käme, daß fehlende Ausbildung des religiösen Sinnes niemals sein Nichtvorhandensein bedeuten kann.

Von Hause aus ist also jeder religiöse Mensch befähigt, Religion zu verstehen, Religionswissenschaft zu treiben; es ist aber natürlich, daß die Stärke und der Grad dieser Befähigung recht sehr verschieden ist, eben je nach der Stärke, Lebendigkeit und Ausbildung des „religiösen Sinnes“. Aber auch davon abgesehen, wird ein mit feinem Organ für die religiösen Dinge ausgestatteter Forscher gleichsam wahllos die verschiedensten Seiten der Religion, die verschiedensten empirischen Religionen zum Objekt seines Studiums machen? Gewiß nicht; wenn er mit jenem Takt ausgerüstet ist, der als ein unbedingtes Erfordernis für unsere Arbeit gelten muß, wird er in der Wahl seines Gegenstandes bereits Beschränkung und Vorsicht walten lassen. Er wird vielleicht selbst nicht immer imstande sein, zu sagen, warum er jenes Gebiet gewählt, dieses aber immer wieder liegen läßt, so nah vielleicht in dieser und jener Beziehung eine Bearbeitung desselben läge. Jenes, heißt es, liegt ihm, zieht ihn an, dieses zu untersuchen, habe er keine Neigung. Diese scheinbare Willkürlichkeit im Ausdruck und in der Sache ist in Wirklichkeit tief begründet: es fehlt jene Affinität, aus der das Interesse, die Vorbedingung des wahren Verständnisses, entspringt. So paradox diese Formulierung manchem klingen wird: der Forscher wählt, weil er weiß, daß er sie verstehen kann, diese Erscheinung zum Objekt seiner Arbeit, er stellt jene zurück, weil er weiß oder fühlt, daß er sie nicht verstehen kann. Wenigstens der rechte und weise Forscher handelt so. Wo es nicht geschieht, merken wir es dem Resultat an. Wir wundern uns oft, wie ein und derselbe Meister des Faches nacheinander Erscheinungen zum Gegenstand seiner Forschung macht, die schon dem Thema nach, wohl aber auch ihrem Wesen nach, denkbar heterogen zu sein scheinen. Oft bleibt dieser Eindruck auch beim genaueren Studium dieser Arbeiten. Sehr oft aber gelingt es, wenn wir in das Wesen der scheinbar so heterogenen Erscheinungen verstehend eingedrungen sind, das tertium zu entdecken, das zwischen ihnen besteht. Es ist nicht immer eine Verwandtschaft im äußerlichen Sinne, sondern diese Beziehungen sind nicht selten außerordentlich komplizierter Natur. Dabei ist es auch nicht notwendig, auf den psychologischen Ursprung im Bearbeiter zurückzugehen; die Hinweise liegen für den Tieferblickenden in der Sache. Es wäre eine schöne und lohnende Aufgabe, solche sachlichen

und psychologischen Verwandtschaften bei den Werken unserer großen Autoren einmal im Zusammenhange vergleichend zu untersuchen. Bisher blieb diese Aufgabe den einzelnen Biographen überlassen. Es ist äußerst lehrreich, zu beobachten, wie bis dahin nur wenig aufgehellte Gebiete, schwer zu erklärende Phänomene oder psychologisch rätselhafte Persönlichkeiten der religiösen Welt dadurch, daß ein ihnen innerlich gewachsener Forscher über sie gerät, in ganz neuem Lichte erscheinen, plötzlich verständlicher werden. — Worauf es uns ankam, war, zu zeigen, wie auch für die religionswissenschaftliche Arbeit die allgemeinen Voraussetzungen und Grundsätze des Verstehens Anwendung finden, zugleich aber keinen Zweifel darüber zu lassen, daß die Fundierung und Sicherung dieses Verstehens gerade für die religionswissenschaftliche Arbeit von besonderem Interesse sein müssen. Gerade der Religionsforscher wird immer wieder aufs sorgsamste zu prüfen haben, ob und wieweit die Voraussetzungen erfüllt sind, die sein schwieriges Werk allererst möglich machen. Mehr wohl als bei irgend einer andern Verstehensarbeit werden es psychologische Bedingungen sein, die entscheidend sind, neben diesen treten die technisch-methodischen Fragen beinahe in den Hintergrund.

Auf diese psychologischen Voraussetzungen muß die Methodologie der Religionswissenschaft daher ihr besonderes Augenmerk richten. Sind sie geklärt, dann werden auch die Wege zu der schwierigsten Aufgabe geebnet sein: zu einer Theorie der Sinndeutung des religiösen Ausdruckes. Nämlich: wir wurden im Verlaufe unserer Untersuchung schon mehrfach zu der Erkenntnis geführt, daß die Ausdruckswelt der Religion eine eigentümliche Struktur besitzt, die es zu erkennen und zu verstehen gilt. Wir wiesen oben ganz allgemein den Einwand zurück, die religionswissenschaftliche Arbeit könne doch nur das Periphere an den religiösen Phänomenen, das „Äußere“ erfassen, das Entscheidende entziehe sich ihr grundsätzlich. Wenn wir hier auf den Einwand antworten, so soll zunächst betont sein, daß in aller „Äußerung“ religiösen Lebens eben nicht nur ein „notwendiges Übel“ erblickt werden darf, ein Adiaphoron, wie gewiß die mystisch gestimmte Seele es ansieht, sondern daß ein ganz wesentliches Moment aller Religion, also aller Religionen darin liegt, sich Ausdruck zu schaffen, daß also auch die Gestaltung des Ausdrucks, die Bildung der Formen, die sie erzeugt und trägt, charakteristisch für eine Religion und damit von höchster Bedeutung für ihre Erkenntnis sein muß. Weiter ist zuzugeben, daß ganz gewiß der Ausdruckswert der einzelnen Formen und Formkategorieen oder -kreise (Momente) ein verschiedener, ab-

gestufter ist, daß z. B. die Sozialethik einer Religion und ihr Ritus dem Zentrum nicht gleich nah sein werden, infolgedessen auch für das Verstehen verschieden großen Hindeutungswert besitzen. Gewiß werden sich ganz allgemeine Sätze über den Zusammenhang der großen religiösen Formkreise (Mythus, Dogma, Kultus, Gemeindeordnung, Kirche) fest formulieren lassen, aber schon diese Beziehungen sind nicht überall gleich gelagert und erfahren Verschiebungen und Umgestaltungen je nach dem Geiste der Religion, der sie nährt und trägt. So gibt es Religionen, die ihrem Prinzip, ihrer Idee nach zum Nomismus tendieren, andere, die von Hause aus gleichgültig gegen alle soziale Organisation sind usw. Aber nicht nur die formale (Aus-) Gestaltung des Kultus, des Dogma usw., das Gewicht, das auf ihre Ausbildung gelegt und der Modus, nach dem sie vor sich gegangen sind, die Art der Verankerung in dem religiösen Gesamtleben wird durch die Grundhaltung bestimmt, als deren Ausdruck die ganze Religion anzusehen ist, sondern Ausdrucksbedeutung besitzt vor allem der Charakter der einzelnen Formkreise und -formen. Wie gebetet wird, wie geopfert wird, wie man sich Gott vorstellt, wie die Weihen geartet sind, in denen man initiiert wird: darin und in vielem andern äußert sich der Geist einer Religion, daraus muß man ihn zu fassen suchen. Auch hier ist wieder der Ausdruckswert gestaffelt: eine bestimmte Reinheitsvorschrift oder ein einzelner Glaubenssatz können in tieferer und konzentrierterer Weise den „Geist“ in sich enthalten und schauen lassen als irgend ein peripherer oder ein anderes Stück der gleichen Kategorie. Daraus folgt ein Wink für den Religionshistoriker und -forscher: wenn ich einmal die Feste oder ein andermal die kosmogonischen Mythen oder dann die Reinigungszeremonien aller Völker der Erde untersuche, so habe ich keineswegs etwa etwas für die entsprechenden Religionen in gleicher Weise „Typisches“ gefaßt: die Wirtschaftsethik ist für die israelitische Religion von stärkerer Ausdrucksbedeutung als für den Buddhismus usw. Weltentstehungs- und untergangsmythen, überhaupt der Mythus, werden für alle Frühzeit und für eine bestimmte Art von Religionen den höchsten Hindeutungswert besitzen. Wir sehen also: auch hier wandelt sich manches im Verlauf der Entwicklung. Wie der Mythus vielfach zurücktritt, treten Kultus und Lehre in den Vordergrund. Einzelne Begehungsformen, die einst den Mittelpunkt einer Kulthandlung bildeten, treten zurück vor andern, denen jetzt die höchste Bedeutung zufällt. Der Kultus eines neuen Gottes drängt sich vor: er bestimmt von jetzt an das Bild der Religion usw. So darf man aus dem Vordringen der theologischen

Spekulation und der Ausgestaltung des Rituales, aus Reaktionen aus Kreisen der Mystiker oder Schwärmer auf die Dominanz bestimmter Richtungen und Grundanschauungen (der asketischen, der libertinistischen, der rationalen, der irrationalistischen, der nomistischen, der ekstatischen), bzw. auf einen Wechsel, einen Wandel schließen[1]. Das Problem der Umwertung, von großer Bedeutung für das Verstehen der Religionen, tut sich auf. Wir sehen ein, daß das Maß der jeweiligen Lebendigkeit der Formen von entscheidender Bedeutung für deren Ausdruckswert ist. Die hermeneutische Theorie muß die Grade der Realisierungsmöglichkeit — schematisch — untersuchen, für die Religionsforschung wird dabei noch die spezielle Frage nach der Weite des Kreises des jeweils eine Form mehr oder weniger voll Realisierenden sein. So wird man dazu gelangen, die großen Einschnitte: Stiftungen, Reformationen und Restaurationen richtig zu würdigen, die jedesmal eine Korrektur an der Struktur einer Religion sind, eine „Gewichtverlagerung". Damit ist wieder auf ein Weiteres hingewiesen, das gerade für die Religionsforschung von großer Wichtigkeit ist. Die Beobachtung nämlich, daß die Ausdrucksbedeutung der Formen wechselt, zu- und abnimmt, stellt sich nur als eine Untererscheinung des Allgemeineren, des Bedeutungswandels in den religiösen Formen überhaupt, dar. Verhältnismäßig am leichtesten ist dieser Bedeutungs-

1) So wird es ermöglicht durch die Gewinnung fester „Richtungspunkte": Beobachtung der Dominanz bestimmter Sphären — des Kultus, des Ritus, und der Präponderanz einzelner Momente: Reinheitsgesetze, Ahnendienst —, Studium der Attribute der Gottheit: Verhältnis von sittlichen und numinosen Prädikaten, ihre Verbindung und Einordnung in die entsprechende „Lage" („Valenz" der einzelnen Momente) den Aufbau der Religion zu verstehen und dem jeweiligen „Zentrum" näherzukommen. Die spezifische „Schwere", die einem einzelnen Ausdruckszusammenhang in dem Gesamtgefüge, das eine Religion darstellt, zukommt, wird so bestimmt — eine Aufgabe, die der Einordnung gewisser Einzelzüge in ein historisches Gesamtbild entspricht. Aber jeder dieser Zusammenhänge ist selbst wieder eine „Welt" für sich mit einer Struktur, die es zu verstehen gilt. Der Kultus besteht aus Opfer, Gebet, liturgischer Feier und vielem anderen. Und jede dieser Handlungen besitzt ihren „Sinn", den es ihr abzufragen gilt, der aus dem Geist der Gesamtreligion zu begreifen ist. Was „bedeutet" dieser Brauch oder jener Satz? An der Form (Gebet) können wir uns deutlich machen wie auch in diesen Einzelformen sich noch eine Gliederung und Schichtung dem forschenden Auge darbietet. Da ist die geprägte Formel, das „Formular" des Gebets. Sie wird in dem individuellen Gebrauch mit einem spezifischen Sinn, gleichsam mit einem Plus und Minus von Sinn ausgestattet. Gerade die religiösen Formen zeigen die verschiedensten Möglichkeiten von Sinnhaltigkeit.

wandel auf dem Gebiet der theoretischen Vorstellungen zu verfolgen; dort ist er denn auch bisher am besten erforscht[1]. Aber: nicht nur im Bereich dieser Vorstellungen finden Verschiebungen und Umlagerungen des Sinnes statt, sondern bekanntlich zeigt auch die Sphäre des objektivierten religiösen Handelns einen Bedeutungswandel, der bis zur völligen Auflösung der ursprünglichen Formen führen kann. Man wird vielleicht die theoretische Behauptung wagen dürfen, daß bei den religiösen Formen ein solcher Wandel besonders leicht eintreten kann, weil der unendlich schwer zu objektivierende Gehalt immer schon von Anfang an eine starke Tendenz zur Sprengung der Form zeigen wird. Wenn andrerseits gerade gewisse religiöse Formen (vor allem aus dem Bereich des Kultus) so zähe dauern, so ist das mit der andern wichtigen Eigenschaft der religiösen Formen zu erklären: mit ihrer Sinnweite, die eine entsprechende Deutungsweite zuläßt (für die Praxis und für das forschende Verstehen). Für die Würdigung des Charakters der religiösen Formen muß ja eins immer vor Augen stehen: das im gesamten Bereich des objektiven Geistes sich kundtuende Phänomen, das Simmel als die Transzendenz der Idee zu formulieren pflegte[2], daß nämlich das Leben die Form, die es geschaffen, immer wieder zerstört, sich an ihr immer wieder bricht; der Interims-Charakter aller Form zeigt hier, im Bereich der religiösen Objektivationen, auf eine besondere eindringliche Art seine Tragik. Das Unaussagbare, Unausdrückliche alles religiösen Erlebens, das jeder fromme Mensch einmal gefühlt hat, scheint alle Ausdrucksmöglichkeit illusorisch zu machen. Darum schweigen die Mystiker, darum verzichten sie auf alle Gemeinsamkeit in der Religion. Aber nun ist das Wunderbare, daß in diesem Erleben doch etwas über es selbst hinausdrängt. Der erste „Ausdruck“ freilich ist nur ein Ausbruch, die „Befreiung“: „ich bin erlöst“. (Manche Mystiker bleiben hier stehen.) Aber es war niemals nur der eine Mensch da, der erlebte, sondern der lebte immer inmitten vieler

---

1) Das allgemeine Phänomen und die Theorie des Bedeutungswandels haben wir hier nicht zu untersuchen, jede einzelne Geisteswissenschaft wird es auf ihrem Gebiet zu ergründen suchen (am weitesten voran scheint die Sprachwissenschaft darin zu sein) und die Philosophie die Theorie zu entwerfen und durchzuführen haben. Vgl. Freyer, Theorie des objektiven Geistes, S. 88ff.

2) Von der objektiven Seite her gesehen ist es der „Konflikt der“ (aller) „Kultur“. Simmel hat durchaus die Notwendigkeit gesehen, diese Tatsache in einer Metaphysik des Lebens zu begründen. Er hat damit Hegels Intention fortgesetzt. (Vgl. seine: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, 1918, bes. Kap. I u. II).

anderer. Und mit dem gemeinsamen „Ruf“, der schon die zu einer Gemeinschaft Willigen immer zusammengeschlossen hat, ist das Bindende und Verbindende da. Wie schon der erste Ruf nicht nur Ausbruch ist, sondern auch Anruf oder Verkündigung, Suche nach dem Genossen der Erfahrnis, und diese Rufe sich treffen und mischen wie Rede und Antwort, so ist damit die Geburtsstunde dessen da, was als Keim aller religiösen Form anzusehen ist. Das alles kann hier nur angedeutet werden. Dem Verstehen aber, das die Formen in ihrer Mannigfaltigkeit und in der reichen Gliederung und in dem Zusammenhang vorfindet, in den sie sich in ihrem Werden und Wachsen entfalten, muß auch ein Wissen über ihren Charakter und ihre Geschichte präsent sein; das wird den Verstehenden auch ihre Natur und ihre Bewegung genauer erfassen, tiefer würdigen lassen.

Auf das Verstehen dieser Strukturen und Formen zielt wieder die hermeneutische Theorie, deren Ausbildung und Durchbildung im Hinblick auf die Erforschung der Religionen und ihrer — nun nennen wir es jetzt einmal, das Wort, das gewiß schon manchem gegenwärtig ist — Symbolsprache so wichtig, eine Hauptaufgabe der Methodologie unserer Wissenschaft ist. Dann wird auch ein Weiteres zu sagen sein über die Grade und Stufen, über die tiefsten Möglichkeiten des Verstehens.

Aber eines greift hier in das andere. Wo die Forscher jenes innere Verhältnis herzustellen gewußt haben, daß sowohl innere Anlage wie das Produkt von Hingabe, Sammlung und Vertiefung ist, dieses Verhältnis, von dem auf diesen Seiten so oft die Rede war, da ergaben sich, fast wie glückliche Geschenke, auch jene Methoden, mit denen man die Sprache des fremden Seelentums verstand, auch wo sie leise, verworren und nur stammelnd war. Es wird eine Aufgabe der Zukunft sein, sie in einer geschlossenen Theorie zusammenzufassen, die ein Beitrag sein würde zu der großen universellen Symbolik des menschlichen Geistes.

---

## V. Systematische Religionswissenschaft.

Noch bis vor kurzem konnte es so scheinen, als empföhlen es die besonderen Verhältnisse, im religionswissenschaftlichen Forschungsbetrieb von einer scharfen methodischen Trennung von Religionswissenschaft und Religionsgeschichte abzusehen. In der Tat ist die Hauptarbeit dieser Wissenschaft mit verschwindenden Ausnahmen bisher eine historische gewesen, so daß die Bezeichnung Religionsgeschichte für das Ganze wirklich durchaus berechtigt schien[1]. Heute liegen die Verhältnisse aber schon anders. Wir besitzen jetzt eine Reihe von Untersuchungen zur Systematik der Religionen, die uns berechtigen, für diesen Forschungskreis — und er gewinnt dauernd an Bedeutung — eine selbständige Disziplin abzugrenzen. Gewiß hat sich die Bezeichnung Religionsgeschichte allmählich so fest eingebürgert, daß die meisten kaum mehr spüren wie wenig zutreffend sie für eine Forschung ist, die, weit entfernt, allein den Fragen der geschichtlichen Entwicklung nachzugehen, stark systematisch interessiert ist und systematisch arbeiten will. „Die systematische Religionswissenschaft" — das meint nicht etwa, dies sei hier gleich, um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerkt, zusammenfassende, gruppierende, gegliederte Darstellung, in dem Sinne, wie das Wort „System", „in ein System bringen" häufig verstanden wird. Es ist ein Unterschied, ob ich systematisch, d. h. nach bestimmten, geordneten Gesichtspunkten die Geschichte der islamischen Religion zur Darstellung bringe oder ob ich die islamische Religion oder ein Teilgebiet, eine Erscheinung in ihr „systematisch" untersuche, d. h. nicht ihre Geschichte, ihr Werden erforsche, sondern auf die individuelle Erscheinung in ihrem Sein resp. auf das Typische in ihr, ihr Wesen in einem gleich noch zu erörternden Sinn, reflektiere. Die Art der Darstellung wird allerdings auch in der ersten der beiden Bedeutungen des Wortes „systematisch" sein. Natürlich wird es Historiker geben, die auch diese Art der Betrachtung, die systematische Bemühung, für eine Aufgabe der Geschichte erklären, aber das würde eine

---

1) Noch Scholz identifiziert die Rel.Wiss. mit der Allg. Rel.Gesch. (Rel.Phil. S. 42.)

sehr weite Fassung ihres Aufgabenkreises sein. Im Rahmen der Religionsgeschichte können jedenfalls die Aufgaben der — formalen — Systematik nicht gelöst werden, es empfiehlt sich daher durchaus die von uns vorgeschlagene engere Fassung des Begriffs der (Religions)-Geschichte. Eher noch könnte die Herausarbeitung der Gesetzlichkeit in der Entwicklung für die Historie beansprucht werden — wie das etwa Lamprecht getan hat, der im übrigen noch nach Gesetzen, statt nach Gesetzlichkeit suchte. — Unserer Meinung nach ist auch die Herausarbeitung von Gleichförmigkeiten und typischen Vorläufen und was damit zusammenhängt eine systematische Aufgabe. Dem Standpunkt aber, der ausschließlich oder auch nur vorwiegend die entscheidenden Aufgaben der Religionswissenschaft gerade in der Forschung der historischen Zusammenhänge sieht, gegenüber ist mit allem Nachdruck geltend zu machen und zu beweisen, daß die Beschränkung auf rein historische Fragestellung, abgesehen davon, daß sie in strenger Ausschließlichkeit überhaupt kaum durchführbar sein dürfte, immer unbefriedigend bleiben wird[1].

Wie gesagt, auch frühere Forscher sahen die Notwendigkeit ein, neben der religionsgeschichtlichen noch irgend eine andere auf systematische Fragen abzielende Arbeitsrichtung einzuschlagen, aber erstens ist kaum irgendwo ganz klar herausgekommen, wie die Aufgaben dieser Arbeit näher zu spezifizieren seien[2], und zweitens konnte

1) Damit soll aber nun nicht etwa an dieser Stelle die unglückliche Frage nach dem „Wesen" der Rel. aufgeworfen sein, die, wie wir sahen, so viel Verwirrung gestiftet hat. Sie würde nicht der Systematik entsprechen, die wir im Auge haben; denn sie würde niemals rein empirisch verfahren können und dürfen. Sie wäre als ein Versuch, Normatives aus der Empirie (Geschichte) zu entnehmen, von vornherein zum Scheitern verurteilt (Quadratur des Zirkels). Sie müßte notwendig-nichtempirische Gesichtspunkte in die rel.-wiss. Arbeit hineintragen. Eine Überwindung des Nur-Historischen ist durch sie auf dem für unsere Wissenschaft abzugrenzenden Boden nicht zu erreichen.

2) Am klarsten äußert sich darüber noch Scheler in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk „Das Ewige im Menschen", S. 373f. Er erinnert bei der verlangten Scheidung an das Beispiel der Juristen, die seit langem gewohnt seien, dogmatische und systematische Untersuchungen von rechtsgeschichtlichen streng zu scheiden. Zur grundsätzlichen Kritik an Schelers rel.-philos. Anschauungen und seiner Auffassung der Rel.Wiss. vgl. meinen Aufsatz: Bemerkungen zum Problem der „externen" Würdigung der Rel. Z.M.R. 38, 6; S. 174ff. Ich selbst habe bereits in meiner Arbeit über den Erlösungsgedanken und seine Deutung 1922, S. 13 Anm. 6 die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Trennung von Rel.Wiss. und Rel.Gesch. betont. Vgl. auch meinen Aufsatz zur Methodol. der Allg. Rel.Wiss. Z.M.R., J. 38, 2.

man sich aus den oben erwähnten Gründen nicht entschließen, sie von der Religionsgeschichte abzutrennen.

Hier tut nachgerade eine methodische Klärung not[1]. Hardy, dessen bedeutsamer Aufsatz „Was ist Religionswissenschaft?" im Jahre 1898 geschrieben wurde[2], steht noch auf dem Standpunkt, Ausdrücke wie Religionswissenschaft und Religionsgeschichte seien an und für sich ebenso konventionell wie Sprachwissenschaft und Sprachgeschichte. Er meint, es gebe Gründe, die den einen, und solche die den andern empfehlen; welchen ein größeres Gewicht beizumessen sei, darüber werde das subjektive Ermessen der einzelnen entscheiden müssen[3]. Allerdings ist ihm „Religionswissenschaft" ein ziemlich vager Begriff. Er will diese „eine spezielle Färbung nicht mit sich führende Bezeichnung" nur deshalb für die Gesamtheit der Studien adoptieren, welche es „mit der Religion und den Religionen" zu tun haben, weil ihm „eine noch über den Rahmen der geschichtlichen Betrachtung hinausfallende Vergleichung" vorschwebt[4]. Er bemerkt zwar sehr richtig, die Geschichte sei auch eine Wissenschaft, aber nicht alles an einer Wissenschaft sei Geschichte, zieht aber daraus keine weiteren Konsequenzen in unserm Sinne. Für den Aufbau einer systematischen Religionswissenschaft geben auch seine weiteren Ausführungen fast nichts aus, sie berücksichtigen nahezu ausschließlich methodische Probleme der Religionsgeschichte.

Tiele wiederum, der für eine systematische Religionswissenschaft immerhin einige Winke gibt, bringt bereits klarer zum Ausdruck, daß die Religionswissenschaft nicht eine ausschließlich historische Arbeit sein könne und dürfe. „Und doch bin ich der Ansicht", schreibt er in seinem Kapitel über Begriff, Ziel und Methode der

---

1) Außer einigen wenigen Ansätzen ist der Versuch dazu systematisch noch kaum irgendwo unternommen worden. Vielleicht wird uns die französische Forschung hier zuvorkommen. Der Jesuit Pinard de la Boullaye, dem wir die großartige Gesch. unserer Wiss. verdanken, verspricht im 2., folgenden Bande von methodologischen Problemen zu handeln („le second (volume) s'occupera des méthodes qui conviennent à ce genre de recherches... (les études, qui ont trait à la comparaison des différents cultes.)" (a. a. O. p. VII, XI.)) Wie diese Untersuchung ausfallen wird, bleibt abzuwarten. Alle Bemühungen um diese Fragen, die nicht gänzlich vorurteilslos unternommen werden, sind ja von vornherein verlorene Liebesmüh'. Pinard hat übrigens in seinem vorliegenden Band ein schönes Beispiel wissenschaftlicher „Objektivität" gegeben. Diese ist allerdings bei rein histor. Untersuchungen sehr viel leichter aufrechtzuerhalten und durchzuführen als bei systematischen.

2) Archiv f. Rel.Wiss. Bd. I. 3) a. a. O. S. 9. 4) a. a. O. S. 17.

Religionswissenschaft[1], „daß für die Religionswissenschaft eine breitere Grundlage erforderlich ist als die Geschichte, wenigstens im landläufigen Sinne. Historische Untersuchungen müssen voraufgehen ... Wenn ich auch eine genaue Beschreibung aller der Religionsformen gegeben habe, welche in den Bereich unserer Wahrnehmung fallen, ihrer Dogmen, Mythen, Bräuche ... nebst einer Erzählung von der Aufeinanderfolge dieser verschiedenen Religionsformen, ... so habe ich doch noch nicht mehr getan, als Baumaterialien herbeigetragen, mit denen die Religionswissenschaft arbeitet“[2]. „Ebensowenig“, heißt es bald darauf, „als ich die exakte Methode der Naturwissenschaft für die Rel.Wissenschaft als geeignet anzuerkennen vermag, meine ich daher, daß die historische Methode für sie ausreichend sein kann.“[3]

Natürlich soll mit der geforderten Trennung nicht etwa die religionswissenschaftliche und die religionsgeschichtliche Arbeit auseinandergerissen werden. Ihre Verschlingung ist keineswegs nur Resultat der historischen Entwicklung und als eine praktische Notwendigkeit zu beklagen, sondern es bestehen theoretisch die engsten Beziehungen zwischen der historischen und systematischen Disziplin dieser wie aller Wissenschaften. Das ist ja selbstverständlich. Eine Systematik in unserem Sinne ist isoliert überhaupt nicht denkbar, sondern vielmehr einzig und allein möglich auf der von der historischen Arbeit bereiteten Basis. Wie andererseits die Herausarbeitung und Bereitstellung brauchbarer Kategorien durch die systematische Disziplin eine schwer zu missende Hilfsleistung für die eigentliche Religionsgeschichte ist, ja, sie in tieferem Sinne erst ermöglicht. Dies Verhältnis gegenseitigen Aufeinanderweisens und Aufeinanderangewiesenseins soll nicht nur anerkannt, sondern vor allem selbst noch eingehender aufgehellt werden durch die von uns verlangte strenge methodische Trennung. Natürlich wird diese Trennung auch im praktischen Betrieb der Forschung in erster Linie der systematischen Disziplin zugute kommen. Ja, sie wird sogar vielleicht der historischen Arbeit bis zu einem gewissen Grade Abbruch tun. Aber der Kampf gegen die Hypertrophie des Historischen war und ist ein notwendiger, und ja auch keineswegs auf den Umkreis unserer Wissenschaft beschränkt. Er wird augenblicklich auf allen Fronten geführt. Es ist der Kampf gegen den „Historismus“ im eigentlichen Sinne des Wortes. Für die Religionswissenschaft eine Sicherung gegen die

1) Einleitung I. 2) a. a. O. S. 15. 3) a. a. O. S. 16.

relativierende und auflösende Vorherrschaft der einseitig geschichtlichen Betrachtung zu schaffen, war ja von Anfang an die immer wieder ausdrücklich formulierte und in immer neuen Ansätzen in Angriff genommenen Lebensaufgabe E. Troeltschs. Warum er selbst nicht zum Ziele kommen konnte, ist in dieser Arbeit mehrfach gezeigt worden. Trotzdem werden wir immer wieder an ihn anknüpfen können und müssen.

Eines hat jedenfalls Hardy ganz richtig erkannt. „Von prinzipieller Bedeutung wird die Wahl des einen oder anderen Terminus erst da, wo man durch den einen dasjenige bestreiten möchte, was der andere zugibt, oder umgekehrt. Alsdann sind 'Religionswissenschaft' und 'Religionsgeschichte' nicht länger bloß konventionelle Bezeichnungen, man denkt dann auch nicht mehr an eine Gleichberechtigung beider, sondern wir haben es mit Losungsworten für einander bekämpfende Parteien zu tun, die in der Wissenschaft keinerlei Berechtigung haben.“[1] Natürlich wird, wie schon betont, eine einigermaßen über ihre Ziele und Aufgaben im klaren sich befindende religionssystematische Arbeit niemals ihre eigne ausschließliche Daseinsberechtigung proklamieren. Das ist ein ganz abstruser Gedanke. Schon eher wäre ein solcher Anspruch von der andern Seite zu erwarten. Für uns steht aber gar nicht die Wahl einer der beiden Disziplinen zur Debatte — daß beide Existenzberechtigung haben, ist uns selbstverständlich —, sondern hier handelt es sich vor allem um die Untersuchung des Verhältnisses, in dem die beiden zu einander stehen und stehen sollen, höchstens noch um die Erörterung des Primatanspruchs und um die Benennungsfrage.

Ansätze zu einer Theorie der systematischen Religionsbetrachtung sind, wie gesagt, schon vorhanden. Aber auch bei Heiler z. B., der in seinem „Gebet“ auf diese prinzipiellen Fragen zu sprechen kommt, ist der Aufgabenkreis der (systematischen) Religionswissenschaft nicht mit der genügenden Klarheit bestimmt. Er identifiziert zunächst einmal Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, denn „die Religionswissenschaft hat es hingegen im Unterschiede von der speziellen und allgemeinen Religionsgeschichte nicht mit den einzelnen Religionen und religiösen Persönlichkeiten zu tun, sondern mit der Religion überhaupt“[2]. Und er fährt fort: „Sie sucht zu ergründen, was Religion ist, wie sie im Seelenleben der Menschen entsteht und im Gemeinschaftsleben der Menschen sich fortbildet, was sie für unser Geistes-

1) a. a. O. S. 11. 2) Das Gebet ²S. 16ff.

und Kulturleben bedeutet". — Damit sind die Aufgaben der systematischen Religionswissenschaft nur sehr ungenau und nicht unmißverständlich bezeichnet. Was Religion ist, ist mindestens auch Gegenstand der religionsphilosophischen Fragestellung, viele wichtige Themen unserer Disziplin sind von dieser Bestimmung ganz ausgeschlossen. Wenn Heiler dann fortfährt: „Auf zwei völlig verschiedenen Wegen sucht die heutige Religionswissenschaft in das Geheimnis der Religion einzudringen: auf dem Wege der Völkerpsychologie und Religionsvergleichung wie auf dem Wege der individualpsychologischen Analyse"[1], so ist damit nur eine Methode erwähnt, der Kreis der objektiven Formen der Religion ist aber durch psychologische Untersuchung nie und nimmer genügend zu erfassen. Die Religionsvergleichung ist vollends eine Sache für sich und hat mit der psychologischen Fragestellung zunächst nichts zu tun. Anfänge und Entwicklung der Religionen sind in erster Linie, wie schon erwähnt, ein Thema der Religionsgeschichte, erst in zweiter Objekt der systematischen Religionswissenschaft. Der Grund dieser viel zu engen Bestimmung des Aufgabenkreises der Religionswissenschaft ist wohl in der psychologischen Einstellung Heilers zu suchen, sie engt bei ihm den Blick ähnlich ein, wie sie es in derselben Hinsicht bei Troeltsch tut. So nehmen charakteristischerweise die Aufzählung und Besprechung religionspsychologischer Aufgaben den weitaus größten Teil des Abschnittes über den Gegenstand der Religionswissenschaft in dem erwähnten Buche ein. In einem zweiten, ebenfalls prinzipiellen Fragen gewidmeten Abschnitt seiner Einleitung, betitelt: „Die Gliederung der religionswissenschaftlichen Untersuchung", sucht Heiler die einzelnen Disziplinen der Religionswissenschaft voneinander abzugrenzen, übrigens in naher Anlehnung an Troeltsch. „Den grundlegenden Teil der Religionswissenschaft", heißt es da[2], „bildet die rein empirische, geschichtliche und psychologische Untersuchung der Religion als einer der großen menschlichen Kulturschöpfungen." Die eigentliche Systematik kommt bei dieser Bestimmung entschieden zu kurz. Zweifellos irrig ist auch — dies hier nebenbei — die Behauptung, daß die „Typenlehre, d. h. die Klassifikation, Deskription und Analyse der verschiedenen Formen der Religion", mit der vergleichenden Religionsgeschichte zusammenfalle[3]. Das ist ganz und gar nicht der Fall. Im übrigen ist es das große Verdienst Heilers, die Wichtigkeit der Lehre von den religiösen Typen klar erkannt, die Befrei-

1) a. a. O. S. 17. 2) a. a. O. S. 22ff. 3) a. a. O. S. 23.

ung derselben von der Beherrschung durch normative und andere heterogene Gesichtspunkte gefordert und so auf das Systematische hingearbeitet zu haben. Auch über den Zusammenhang von historischer und psychologischer Forschung äußert er Gedanken, denen wir von unserm Standpunkt aus durchaus zustimmen können. Weniger klar ist dagegen seine Auffassung und Einordnung der „Phänomenologie der Religion“ [1].

Einer Anzahl von Aufgaben, die im Rahmen einer systematischen Religionswissenschaft in Angriff zu nehmen wären, widmet auch Scholz seine Aufmerksamkeit in dem Entwurf der von ihm sogen. kulturgeschichtlich orientierten Religionsphilosophie, die er nur leider für die eigene Philosophie der Religion ausschaltet. Den Gegenstand der kulturgeschichtlich orientierten Religionsphilosophie bilden nach ihm „die Hauptprobleme des religionswissenschaftlichen Denkens“ [2]. Mit dieser Bestimmung könnten wir für unsere Systematik unter Umständen einverstanden sein. Aber was sind es denn für Probleme, die Scholz darunter versteht? Es sagt es selbst, in der Hauptsache dreierlei [3]: Erstens die Frage nach dem Wesen und den mutmaßlichen Anfängen der geschichtlich bedeutsamen Religion. Die Wesensfrage ist nun, wie wir sahen, wirklich ein philosophisches Problem. Die Erforschung der Anfänge aber gehört nicht so sehr in die Religionsphilosophie und erst recht nicht in die (systematische) Religionswissenschaft, sondern in die Religionsgeschichte. Wenn dieser seit dem Bestehen einer eigenen Religionswissenschaft eigentlich selbstverständliche Grundsatz immer streng beobachtet worden wäre, hätten sich die Philosophen manche verfehlte Theorie ersparen können. Daß die Anfänge der Religion, also der Religionen, nicht spekulativ, sondern, wenn überhaupt, nur durch geschichtliche Forschung zu ergründen sind, sollte uns heute wirklich nicht mehr zweifelhaft sein. Das zweite von Scholz genannte Hauptproblem der kulturgeschichtlich orientierten Religionsphilosophie ist das der „Klassifizierung der Religionen“. Wir haben über die verschiedenen Modi der Einteilung oben gehandelt und dargelegt, daß und warum wir alle Klassifizierungen nach wertenden Gesichtspunkten aus der Religionswissenschaft ausgeschaltet sehen wollen. Wieweit solche religionsphilosophisch möglich und zu rechtfertigen sind, haben wir nicht zu entscheiden, jedenfalls würden sie sich von allem religionswissenschaftlich Feststellbarem beträchtlich entfernen und so den Namen einer religionswissenschaftlich

---

1) a. a. O. S. 24. 2) Rel.Phil. S. 41ff. 3) a. a. O. S. 42.

orientierten Religionsphilosophie nicht mit Recht führen dürfen. „Charakterisierung“, nach Scholz ebenfalls in diese Rubrik gehörig, ist, wie wir sahen, wieder etwas anderes. Sie ist eine sehr wichtige Aufgabe der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft. Als das dritte Hauptproblem erklärt Scholz „die logische und psychologische Klärung der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe“. Äußerst erstaunlich ist aber die Aufzählung und nähere Darlegung dessen, was er unter diesen Grundbegriffen versteht. Sie lassen sich in drei Klassen zerlegen: in „kultische“, „dogmatische“ und „psychologische“. Diese Gesichtspunkte bewegen sich auf recht verschiedenen Ebenen. Begriffe wie Opfer, Askese, Offenbarung, Mittler gehören zweifellos in erster Linie in die Religionswissenschaft, was natürlich nicht ausschließt, daß man über sie philosophieren kann, aber doch in einem andern Sinn, als Scholz das meint. „Was ein Gott und was ein Held oder ein Dämon ist“, zu klären, ist in erster Linie die Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft, unter die auch die Oesterreich'schen und Beck'schen Arbeiten gehören, die Scholz zitiert. Das „Heilandsproblem“ kann Gegenstand sowohl der religionsgeschichtlichen wie der religionssystematischen wie schließlich auch, aber erst in einem sehr späten Sinne, Gegenstand der Religionsphilosophie sein. Diese drei Disziplinen haben sich auch in die „Erörterung der religiösen Zentralmächte“, nach Scholz das vierte Thema der kulturgeschichtlichen Religionsphilosophie, zu teilen. Dieser Begriff der „Zentralmächte“ müßte unter allen Umständen noch genauer geklärt werden.

Max Schelers Ideen zu einer konkreten Phänomenologie der religiösen Gegenstände und Akte, die eine wertvolle methodologische Vorarbeit zur Religionssystematik darstellen, wurden schon erwähnt. — Schließlich befriedigen uns aber alle diese Entwürfe nicht, denn sie lassen nicht deutlich genug das Wesen und den Zusammenhang der Aufgaben sehen, die der systematischen Religionswissenschaft gestellt sind.

Wir versuchen zunächst einmal darzulegen, was die Aufgaben einer systematischen Religionswissenschaft sein würden. Wichtig ist wiederum, vor allem eins im Auge zu behalten: Die systematische Religionswissenschaft ist als Zweig der großen allgemeinen Religionswissenschaft[1] eine empirische Disziplin[2], keine „philosophische“ Wissenschaft, weder im materialen noch im formalen Sinne, d. h.

1) Vgl. die prinzipielle Untersuchung für die allg. Rel.Wiss.

2) Wobbermin polemisiert (Syst. Theol. II Kap. I) gegen das rein empirische Vorgehen der Rel.Wiss. Er erkennt zwar die verständliche und gutgemeinte Absicht an, die rel.-wiss. Arbeit in möglichstem Umfange rein

ihr obliegt weder die Herausstellung der „reinen“ Religion noch die Erarbeitung spezifischer Kategorien der „Auffassung“ [1].

Die systematische Religionswissenschaft besitzt, als empirische Disziplin, keinen normativen Charakter. Alle Versuche einer Herausarbeitung der „natürlichen“ Religion und ähnliches fallen von vornherein aus ihr heraus, welchen Weg diese Versuche auch immer im einzelnen einschlagen mögen: z. B. alle Systeme der deduzierenden Religionsphilosophie, also die deistischen Spekulationen des 17. und 18. Jahrhunderts so gut wie die apriorischen Methoden der phänomenologischen Religionsphilosophie in der Gegenwart (Scheler).

Die systematische Religionswissenschaft ist also auch nicht reine Religionslehre in dem Sinne, wie man immer wieder versucht hat, eine reine Rechtslehre zu begründen [2].

---

empirisch und dadurch unangreifbar zu gestalten (S. 10), erklärt sie aber als durch Voraussetzungen positivistischer Denkgewöhnung bedingt (a. a. O. S. 10). Vor allem aber protestiert er gegen die für ihn scheinbar damit eo ipso verbundene empirische Rel.Psychol. (S. 9). Aber hier macht sich der verehrte Forscher wohl selbst des Psychologismus schuldig, denn eine empirisch eingestellte syst. Rel.Wiss. braucht keineswegs ausschließlich oder auch nur vorwiegend mit psychologischer Methode zu arbeiten. Allerdings wird sie auch nicht, wie Wobbermin will, die Frage nach dem spez. Religiösen in seinem Sinne in den Mittelpunkt stellen. Sie würde mit den Mitteln der „empirischen Psychologie“ allerdings nicht lösbar sein. Wir sind also ganz einverstanden damit, wenn Wobbermin erklärt: Wie immer man Bedeutung und Wert solch empir. Rel.Psychol. veranschlagen möge, jedenfalls reicht die letztere an die Aufgabe der rel.-wiss. Systematik nicht heran. (S. 9.)

1) Etwa im Sinne von Simmel („Die Religion“ 1906) — dazu Knevels, Simmels Religionstheorie 1920, bes. S. 49ff. — Oder in dem von Cassirer, dessen großangelegter und mit starker Materialsättigung unternommener Versuch einer Philosophie der symbolischen Formen besonders im Hinblick auf die angekündigte Phänomenologie des mythischen und religiösen Denkens von größtem Interesse für den Religionsforscher ist. So mannigfach das Verdienst dieses Werkes sein mag, es wird doch seinen Ausgang von der subjektivistischen Erkenntnislehre Kants trotz aller Zugeständnisse an den „Objektivismus“ niemals verleugnen und unschädlich machen können. So bleibt seine „Theorie der geistigen Ausdrucksformen“ eine Untersuchung „der Grundformen des Verstehens der Welt“, aber sie wird niemals die objektive Struktur der Geistobjektivationen an ihrem Aufbau verstehen können, denn aus dem Bereich der Subjektivitätsforschung führt kein Weg ins „Objektive“. Wo in der vorliegenden Phänomenologie der sprachlichen Form (vgl. bes. Kap. III) die Herausarbeitung von Strukturen, ihrem Aufbau und der sie beherrschenden Gesetzlichkeit gelungen ist, da wird die subjektivistische Ausgangsthese eben beiseite geschoben und unter „realistischer“ Voraussetzung gearbeitet.

2) Wir führen die Parallele etwas ausführlich durch, weil sie methodisch sehr lehrreich ist.

Wie etwa Stammler das unternimmt. Er unterscheidet[1] eine reine und eine allgemeine Rechtslehre. Letztere entspricht dem, was wir mit unserer systematischen Religionswissenschaft wollen. Während die erstere definiert wird als „das System der Denkformen, deren Beobachtung notwendig ist, um ein gewisses Wollen rechtlich zu bestimmen und nach dem Grundgedanken des Rechts zu richten“, und es von ihr heißt, daß sie „von allem bedingten Stoff einer besonderen Erfahrung frei sein wolle“, bietet die allgemeine Rechtslehre „eine verhältnismäßig zusammenfassende Wiedergabe von bestimmtem rechtlichen Stoffe“[2]. Sie sucht „gerade in den Besonderheiten geschichtlicher Rechtsinhalte gemeinsame Züge heraus, beispielsweise über die verschiedenen Arten der Staatsverfassungen und deren übereinstimmende Schicksale in sonst ganz getrennten Zuständen“[3]. Das Entscheidende ist also der „Charakter der Bedingtheit ihres Gegenstandes“, der der allgemeinen Rechtslehre eignet. Er wird abgestreift durch die Betrachtungsweise der reinen Rechtslehre, die Stammler mit deutlich Kantisch-subjektivistischer Zuspitzung als die „Untersuchung der reinen Formen des Rechtsgedankens“ fassen will. Diese reinen Formen „wechseln nie, sie sind unwandelbar und immerdar sich gleich“, durch sie werden alle „rechtlichen Besonderheiten geformt“[4]. Ihr formaler Charakter — und das ist natürlich wichtig — sichert der reinen Rechtslehre auch den Anspruch auf das Primat vor der bedingt-allgemeinen: sie ist „die unausweichliche Beherrscherin jeder besonderen Rechtsbetrachtung“. Ein folgender Satz läßt dieses Verhältnis klar hervortreten: „Die reine Rechtslehre muß bei der Zerlegung des in der Erfahrung empfangenen Rechtsgehalts diejenigen formalen Gedankengänge feststellen, die zur einheitlichen Rechtsbestimmung eines begrenzten Wollens notwendig sind. Die bedingt-allgemeine Rechtslehre hat gerade umgekehrt auf die stofflichen Bestandteile solcher Rechtsinhalte acht zu geben und die etwaigen gemeinsamen Besonderheiten eines rechtlich bestimmten Wollens herauszusuchen. Jene hat es mit Gedanken zu tun, die zwar in jeder rechtlichen Vorstellung bedingend enthalten sind, aber auch nur einen Teil jener Vorstellung bilden, nämlich die bestimmenden Formen des juristischen Denkens, die andere nimmt einen geschichtlichen Rechtsinhalt als Ganzes auf, setzt die formale Art seines einheitlichen Erfassens einstweilen voraus und richtet nun die Aufmerksamkeit auf den rechtlich geformten Stoff als solchen, mit dem

1) Theorie der Rechtswissenschaft Einl. § 7.
2) a. a. O. S. 27. 3) S. 28. 4) Ebd.

Interesse an gemeinsamer Art innerhalb seiner Besonderheiten [1]." Dementsprechend wird auch das Verhältnis der beiden Disziplinen als ein streng getrenntes Nebeneinander bestimmt; es ist „ganz unmöglich, die Aufgabe der reinen Rechtslehre durch bloßes Aufsuchen von stofflich bedingten Gemeinsamkeiten zu lösen". Diese notwendigen Denkformen müssen „in eigner Besinnung unter gänzlichem Absehen von den stofflichen Bedingtheiten eines Rechtsinhalts herausgeschält und dargelegt werden, nicht aber mit dem Versuche, ihnen nach allgemeiner Übereinstimmung innerhalb des nach ihnen erst verarbeiteten Stoffes näher zu kommen".

Die reine Rechtslehre ist also eine Systematik der Kategorien des rechtlichen Denkens, die nach unserer Auffassung in die Rechtsphilosophie gehört. Wie ihre genaue Parallele auf unserem Gebiet, die Simmelsche Kategorienlehre des religiösen Denkens, die ebenfalls vom Standpunkt der Transzendentalphilosophie aus entworfen ist, nicht in die Religionswissenschaft, sondern in die Religionsphilosophie einzuordnen ist. Entscheidend ist jedenfalls, daß die Materie der reinen Disziplin — die reinen Formen — nicht auf empirisch induktivem Wege zu gewinnen ist; — auch von der Rechtsvergleichung heißt es bei Stammler nur sehr vorsichtig, es sei „nicht ausgeschlossen", daß der Jurist durch sie eine Anregung zum Finden und kritischen Prüfen der reinen Formen des juristischen Denkens erhalte [2]. Diese negative Feststellung ist für uns wichtiger als die positive Antwort auf die Frage, wie diese reinen Formen denn nun erkenntnismäßig gewonnen werden. Wie gesagt, die subjektivistische Wendung des ganzen Gedankenzusammenhangs, die durch die philosophische Position Stammlers, seine kantische Orientierung, erklärt wird, interessiert uns hier nicht weiter, es sollte lediglich an einem durchgeführten Beispiel gezeigt werden, wie sich hier die Konzeption einer „bedingt allgemeinen" und einer „reinen" Disziplin mehr oder minder schroff gegenüber stehen [3]. Es wäre ebensogut möglich, das an der Theorie eines phänomenologisch („gegenständlich") gerichteten Denkers aufzuweisen, für unsere Disziplin beispielsweise an Max Schelers religionsphilosophischem

1) S. 29, 30. 2) S. 30, 31.

3) Für den aus dem Positivismus stammenden Gedanken der allg. Rechtslehre in dem besondern Sinne von Bergbohm, Bierling und Merkel, durch den das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wurde und die empirische Orientierung in der (Rechts-)Wissenschaft zur Feindschaft gegen die (Rechts-) Philosophie überhaupt führte, vgl. Bergbohm, Jurispr. u. Rechtsphil. 1892, dazu etwa Radbruch, Grundzüge der Rechtsphil. 1914 S. 14ff.

Entwurf. Uns genügt, gezeigt zu haben, daß eine „reine“ Disziplin im Sinne der Aprioristen als eine systematische in unserm Sinne nicht würde gelten können, da für uns der Ausgang vom Empirischen schlechterdings entscheidend ist.

Von dem empirischen Charakter der Religionswissenschaft in dem Sinne des Ausgangs von den (historischen Gegebenheiten) ist übrigens auch Hardy in seiner erwähnten grundsätzlichen Untersuchung überzeugt. Vielleicht schwebt auch ihm dabei dunkel als zu bekämpfender Gegensatz eine rein konstruktive „Religions-Lehre“ vor[1].

Es gilt nun noch, den Aufgabenkreis der systematischen Religionswissenschaft gegenüber einem Mißverständnis abzugrenzen, das ebenfalls aus einer Unklarheit über ihren streng empirischen Charakter entsteht. Man kann vielfach hören und lesen, die Aufgabe der Religionswissenschaft sei die Herausarbeitung der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe. Mit dieser Formulierung kann man erst dann einverstanden sein, wenn über die Natur dieser „Grundbegriffe“ unzweideutige Klarheit geschaffen worden ist. Wenn darunter in philosophisch kritischem Sinne Kategorien der Auffassung verstanden werden sollen, so ist, das sahen wir schon, diese Bestimmung falsch. Die Herausarbeitung und Untersuchung der erkenntnistheoretischen Begriffe gehört, wie wir gezeigt haben, in die Philosophie (Religionsphilosophie), wo auch darüber entschieden werden muß, inwieweit es etwa eine spezifische Erkenntnistheorie der Religion, bzw. einzelner Religionen gibt, die sich von der allgemeinen unterscheidet[2]. Nun spricht man aber neuerdings in den Geisteswissenschaften auch von Grundbegriffen im gegenständichen Sinne (Wölfflin, Strich). Strich z. B. fordert in seinem feinsinnigen Werke[3] ausdrücklich in einem Nachwort die Ausdehnung der grundbegrifflichen Betrachtungsweise auf die übrigen „Kultursysteme“, „die Religion und die Musik“. Ihre Herausarbeitung würde allerdings in den Aufgabenkreis der systematischen Wissenschaft fallen, wie sie uns vorschwebt. Die Untersuchung bestimmter, immer wiederkehrenden Grundrichtungen des menschlichen — hier: religiösen — Denkens und Empfindens würde dahin gehören, ebenso wie die Analyse gewisser Formentypen im — religiösen —

1) Arch. f. Rel. Wiss. I.

2) Die „christl. Erk.Theorie“ würde hierher gehören, von der auch Spranger, Festschrift f. Volkelt, S. 395 spricht. Vgl. z. B. auch die sehr scharfsinnigen erkenntnistheoretischen Untersuchungen Dunkmanns. (Syst. theol. Erk.Lehre 1902 u. a.)

3) Deutsche Klassik und Romantik 1922. S. 255.

Ausdruck. Solche Aufgaben gehören in der Tat in den Bereich der systematischen Disziplin. Sie erschöpfen nicht ihr Thema, sie sind vor allem nicht das Erste, aber sie sind bedeutsam und wichtig.

Worin bestehen denn nun aber positiv die Aufgaben der systematischen Religionswissenschaft? Es handelt sich für uns um die Gewinnung einer materialen und einer formalen Religionssystematik, die erst die Religionswissenschaft über die rein historische Arbeit erhebt und ihr die große systematische Aufgabe zuweist, die sie, wie eine jede der Schwestergeisteswissenschaften, zu lösen hat. Zur Begründung dieser Unterscheidung von formaler und materialer Religionssystematik gilt es, sich zunächst auf das Wesen der systematischen Betrachtungsweise im Gegensatz zur historischen zu besinnen. Aus diesem Gegensatz ist dieser Ausdruck zu verstehen. Was interessiert den Historiker? Die Entwicklung, das Werden. Seine Arbeit steht unter genetischem Gesichtspunkt[1]. Der Systematiker dagegen will Querschnitte legen, ihn interessiert nicht das Werden, sondern das Gewordene. Der Historiker erforscht die Entstehung des Islam, seine Geschichte in der Zeit. Dem Systematiker schwebt eine Darstellung des Islam vor, in der die Unterschiede in der Zeit aufgehoben sind, ein System der islamischen Religion. Aber das wären schon höhere Ziele. Zunächst wird er sich damit begnügen, eine solche systematische Bearbeitung für ein Teilgebiet vorzunehmen: das System der koranischen Theologie, die muslimische Pflichtenlehre aus ihrem Kern systematisch zu entwickeln. Unter chronologischem, lokalem, temporalem und sachlich-systematischem Gesichtspunkt wird auch er seine Aufgabe unterteilen. Er wird die Praxis einer Religion zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Bereich, einem Land, einer Provinz, einem Ort untersuchen, er wird eine Lehre und einen Kultbrauch systematisch darzustellen suchen, das Evangelium eines Propheten oder die Übung einer Gemeinde oder Kirche in einem Zeitabschnitt[2]. Der genetische Gesichtspunkt ist dabei ausgeschaltet.

1) Vgl. oben Kap. III. Das Entscheidende ist ihm darum auch immer das Besondere, nicht das Typische, auf das, wie wir sehen werden, vor allem die formale Systematik ausgeht. Um an der Auffassung eines bedeutenden Historikers die Richtigkeit dieser These zu erweisen, verweise ich z. B. auf die Ausführungen Belows, Die deutsche Geschichtsschreibung ²1924, S. 150f.

2) Vgl. die oben (Kap. III) für die rel.-gesch. Forschung gegebenen Gesichtspunkte, von denen einige, wie die Einteilung nach Ländern, Stämmen usw. auch hier in Frage kommen.

Das wäre materiale Religionssystematik[1]. Diese Systematisierung wäre aber nicht die einzig denkbare, es muß auch möglich sein, vom Individuellen, von aller Konkretisation zu abstrahieren: formale Religionssystematik zu treiben. Es interessiert dann nicht mehr die islamische Theologie und der Begriff der bid'a, sondern die Struktur der Theologien und der Begriff der Ketzerei. Wohlgemerkt: es handelt sich nicht um philosophische Wesensbestimmung auf apriorischem oder deduktivem Wege, die wäre die Aufgabe der Religionsphilosophie, sondern um eine Art der Abstraktion, die wir aus allen systematischen Geisteswissenschaften kennen. Ich suche das Gemeinsame aus den mir bekannten Theologien, suche das Prinzip, nachdem sie alle gebildet und organisiert sind, suche das Identische in den Formen und im Charakter, das „Gerüst" herauszuarbeiten. Ich vergleiche und suche so eine oberste abstrakteste Klasse von religionswissenschaftlichen Begriffen zu gewinnen. Mag sein, daß, wie mancher einwenden wird, diese Begriffe verhältnismäßig inhaltlos und „nichtssagend" sind, sie sind aber recht wichtig für die historische Arbeit, die sie sehr erleichtern können, denn der Historiker arbeitet fort und fort mit dergleichen Begriffen.

Man hat sich über das Wesen und die Natur dieser Begriffe in andern Wissenschaften vielfach gestritten. Meist lag die Schuld daran, daß so viel Mißverständnisse die Klärung und Verständigung erschwerten, an der ungenügenden Scheidung des empirischen und des philosophischen Faktors. Die Arbeiten der phänomenologischen Schule haben vor allem das Verdienst, hier eine Klärung mindestens der Problemstellung herbeigeführt zu haben.

Die Schwierigkeit liegt darin, daß die apriorisch (deduktiv — durch Wesensschau oder wie immer) gewonnenen Kategorien eben niemals bis zum individuellen, konkreten Gegenstand hinunterlangen, daß man also den Begriff der Mystik wohl aus dem der Religion deduzieren kann, daß es aber nicht möglich ist, die persische Mystik mit den sie charakterisierenden Momenten aus diesem Begriffe abzuleiten. Darum werden die vom Religionsphilosophen zurechtgestellten Kategorien den empirisch arbeitenden Forscher eben nie befriedigen können, er wird immer wieder schmerzlich den Hiatus, die unüberbrückbare Kluft spüren zwischen den „notwendigen" Begriffen und

---

1) Vieles Verwandte in unserer Bestimmung dieser Aufgaben in der soziologischen Literatur z. B. bei Simmel, Soziologie 1908 und Krakauer, Soziologie als Wissenschaft 1922.

der historischen Realität. Von „oben" her ist diese Kluft wirklich unüberbrückbar[1].

Wie steht es mit dem umgekehrten Versuch, aus der Empirie heraus diese Begriffe zu entwickeln? Wir sahen, die materiale Systematik versucht das. Aber wie weit kommt sie damit? Begriffe wie Dogma, Mystik, Häresie, Askese, Opfer, Erlösung, Wiedergeburt vermag sie auf ihrem empirisch induktiven Wege zu gewinnen, aber wird sie auf diese Weise jemals zu einem — System gelangen, werden die von ihr herausgestellten Begriffe den Charakter der Notwendigkeit besitzen, werden es die Zusammenhänge, die sie herausarbeitet? Nein, niemals. Bisher haben die Historiker das ebenso ungern zugegeben, wie die Philosophen das erste. Aber man soll diese Schwierigkeiten, wenn man sie schon nicht zu lösen vermag, wenigstens sehen und eingestehen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Ergänzung der formalen Systematik durch religionsphilosophisch gewonnene Kategorien notwendig wird. Damit ist zugleich die Grenze bestimmt, in der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie zusammenstoßen. Die Gewinnung der religionsphilosophischen Begriffe wird stets außerordentlich umstritten sein, der Methoden sind viele, die Resultate trotz apodiktischer Verkündung recht verschiedenartig. Die religionswissenschaftliche Systematik wird aber sowohl in ihrer formalen wie in der materialen Aufgabe, soweit es eine empirische Wissenschaft vermag, Ergebnisse erzielen können, die der allgemeinen Zustimmung und Anerkennung sicher sind, an der zwar die fortschreitende historische und psychologische Arbeit immer formen und bessern wird, die aber doch von Anfang an von der praktischen Forschung mit Nutzen werden verwertet werden können.

Welcher Methoden hat sich nun die systematische Religionswissenschaft in erster Linie zu bedienen? — Vor allem einer: der Vergleichung. Dieser Begriff ist nicht der Religionswissenschaft eigentümlich[2],

1) Am deutlichsten ist diese Unmöglichkeit, auf deduktivem Wege zum Konkreten zu gelangen, vielleicht in der in dieser Beziehung konsequentesten Philosophie Cohens und auch noch Natorps zu bemerken. Vgl. bes. des ersteren Logik der reinen Erkenntnis ²1914.

2) Vgl. auch Hardy, Arch. f. Rel.Wiss. I, bes. S. 28ff. — Daß die vergleichende Tätigkeit selbstverständlich in keiner Weise einer einzelnen Wissenschaft eigentümlich, sondern allen gemeinsam ist, betont auch sehr richtig Gräbner in seiner Methode der Ethnologie. (1911), Einl. — Vgl. auch Jordan, a. a. O. Kap. II, und Hackmann, Werturteil und Vergleichung der Religionen, Nieuw Theol. Tijdschr. (Jahrg. 1920 Sonderdruck).

alle Geisteswissenschaften kennen ihn[1]. Aber kaum in irgend einer andern ist er so in den Vordergrund gestellt worden wie in unserer Wissenschaft[2]. Es genügt, an die Zeiten von Max Müller[3], H. Usener zu erinnern[4]. Die religionsgeschichtliche Schule bedient sich der Vergleichung als des wichtigsten Prinzips ihrer Forschung, nachdem ihr hierin die mythenvergleichende Richtung (Müller, Kuhn, Mannhardt, Schwartz) vorangegangen war[5]. Theoretisch hat sie sich seltener über diese Methode verbreitet[6], die wichtigste Äußerung dürfte R. Ottos Gesetz der Parallelen in der

1) Rothacker hat in seiner so sehr verdienstvollen Untersuchung über die Gesch. der Geisteswiss. im 19. Jahrh. (Einl. in die Geisteswiss. 1920) auf die Parallelen aufmerksam gemacht, die hier vorhanden sind, und hat vor allem die Herkunft des Gedankens der vergleichenden Methoden, ihren Zusammenhang mit dem Rationalismus des 18. Jahrh., mit der Organismenidee der hist. Schule und dem Positivismus aufgewiesen, a. a. O. bes. S. 134ff., 207ff., 232f.

Das Vorbild für die mit vergleichenden Methoden arbeitenden Wissenschaften gab doch wohl die vergleichende Sprachwissenschaft (Bopp, Humboldt). Für die zweite, positivistische Epoche ist besonders an Scherers „Menschheitswissenschaft" und „Allg. Gesch.Wiss." und an Roscher zu denken, auf die Rothacker mit Recht wieder aufmerksam gemacht hat. „Es kann", schrieb damals M. Müller, „keine Wissenschaft von einer Religion geben, sondern nur eine von vielen" (Essays IV, S. 139). Vgl. auch Kattenbuschs Idee und System einer vergleichenden Konfessionskunde (1892).

2) Vgl. Hardy, Arch. f. Rel.Wiss. IV, Zur Geschichte der vergleich. Religionsforschung, und Pinard de la Boullaye, a. a. O., bes. s. § 161ff. Hier heißt es (a. a. O. S. 177): „la science descriptive des religions a commencé, dès qu'on s'est préoccupé d'acquérir sur leur compte des informations exactes — la science comparative, dès qu'on a formulé des principes propres à assurer des comparaisons vraiment critiques .... Quant à la «vraie» philosophie des religions, trop souvent confondue avec la »science des religions tout court», elle commence naturellement pour chacun avec la philosophie de son choix."

3) Seine Vergleichende Mythologie erschien 1856. — Etappen in der Geschichte der Vergleichung in unserer Wiss. bezeichnen das Erscheinen von Burnoufs Yasna-Kommentar 1833ff, Kuhns Herabkunft des Feuers 1859 und Mannhardts Arbeiten. 1851 wurde die Ztschr. f. vgl. Sprachforschung gegründet. Useners Götternamen 1896 leiteten eine neue Periode ein.

4) Vgl. die Angaben bei Pinard a. a. O. S. 355f. A. 2. — Sogar von vergleichender Theologie sprach man damals, Pinard, a. a. O. S. 329.

5) Zur Geschichte: Pinard, a. a. O. § 166ff., Steinthal, Arch. f. Rel.-Wiss. III, Gesch. d. Mythol., bes. S. 297ff., u. Hardy, ebd. IV, S. 201ff.

6) Viel Wichtiges und Prinzipielles für das Vergleichen in der Mythologie in methodischer Hinsicht bei Ehrenreich, a. a. O., aber auch sonst bei Ethnographen.

Religionsgeschichte[1] sein. Die englische Religionswissenschaft heißt heute noch „Comparative Religion“[2], und auch bei uns spricht man gern von „vergleichender Religionsgeschichte“ und „vergleichender Religionswissenschaft“. Ich halte diese Bezeichnungen nicht für glücklich, denn sie schieben eine Methode, deren sich neben anderen die Religionswissenschaft bedient, die sie mit anderen Wissenschaften teilt, ungebührlich in den Vordergrund[3], so daß es fast scheinen könnte, als sei das Ziel der Wissenschaft die Vergleichung[4]. Was doch sicherlich ein Irrtum ist, denn die Methode kann stets nur Mittel, niemals aber ein letzter Zweck sein.

Wenn wir uns nun die Funktion der Vergleichung für die materiale und formale Religionssystematik näher ansehen, so werden wir gerade durch diese Betrachtung ihre Bedeutung, aber auch ihre Grenzen kennen lernen. Was zunächst die materiale Disziplin angeht, so wird diese sich der Vergleichung wohl vor allem bedienen, um die individuelle Erscheinung, die ihr Objekt darstellt, aus Ähnlichkeit und Gegensatz gegenüber anderen besser verstehen zu können[5]. Die formale Systematik, die gerade das Gemeinsame, das sie an zweien oder mehreren Erscheinungen beobachtet, interessiert, macht einen andern, wenn man will, intensiveren Gebrauch von der

---

1) Vischnu-Narayana S. 141 ff. Vgl. auch Gunkels, Reischles, Clemens S. 183 A. 2 zit. Arbeiten.

2) So Jordan, a. a. O. S. 65: „Comparative R. is that Science, which, by means of comparison, strives to determinate with exactness 1. the relation of the various religions of mankind to one another, and 2. the mutual relation of conceptions current within a single r., but at different periods in its history“.

3) Foucart, dessen Histoire des religions et méthode comparative infolge seiner Ägypten-These und der Form der Darstellung schwer genießbar ist, bringt trotz ausführlicher Behandlung wenig Bemerkenswertes bei. Einiges bei Goblet d'Alviella, Croyances II, Kap. V, XI.

4) So heißt es bei Jordan (S. 63): „Comparative Religion is that Science which compares the origin, structure, and characteristics of the various religions of the world, with the view of determining their genuine agreements and differences, the measure of relation in which they stand one to another, and their relative superiority or inferiority when regarded as types“.

5) Die materiale Systematik bezeichnet darum eine Art Mitte zwischen der historischen und ganz streng (formal-) systematischen Arbeit. Die letztere ist der Historie ganz fremd. Die erstere wird von ihr verwandt, aber nur als Mittel zum Begreifen des „Flusses“ der geschichtl. Entwicklung. Darum will z. B. der Historiker Below (an der zitierten Stelle) nicht beim Typus stehen bleiben, die „Analogie nur verwenden, um das Besondere in seinem Werte darzustellen“ usw.

Vergleichung: ihr ist das Wichtige, was die Vergleichung heraushebt; so ist das vergleichende Verfahren für die Methode der materialen Religionssystematik nur accidentiell, für die der formalen Systematik dagegen substantiell, wesentlich. — Jedenfalls aber ist alle Vergleichung auf Schritt und Tritt von den größten Gefahren bedroht. Man braucht gar nicht in die Geschichte unserer, sämtlicher Wissenschaften, die diese Methode geübt haben, zurückzugehen, um sich an die Irrtümer, Voreiligkeiten, Fehlschlüsse und verfehlten Theorien im einzelnen zu erinnern, die auf ihr Konto zu schreiben sind[1]; es leuchtet ohne weiteres ein, daß das vergleichende Verfahren seiner „Idee" nach allerhand Gefahren in sich birgt, die seine übertriebene Anwendung — und eine Tendenz, zu hypertrophieren, wohnt ihm scheinbar von Natur inne — denn auch immer wieder in ihren Folgen zeigt[2]. Es erscheint nötig, um den Gedanken der Religionssystematik nicht von vornherein Verdächten in dieser Richtung auszusetzen und einer ungerechtfertigten, vorzeitigen Ablehnung oder Skepsis zu begegnen, auf diese Schwierigkeiten mit einem Worte einzugehen. An und für sich scheint es selbstverständlich zu sein, daß der Forscher, den eine individuelle historische Erscheinung interessiert, die er aus dem historischen Zusammenhang, in dem sie steht, herausheben möchte, um sie einer „systematischen" Betrachtung zu unterziehen, daß der Forscher eine solche Erscheinung zunächst einmal aus sich zu verstehen und darzustellen suchen wird. Das heißt: er wird die Erscheinung um den ihr eigentümlichen Sinn befragen. Dabei ist gleichgültig, ob sie diesen Sinn mit anderen teilt: es handelt sich vor allem um die Ergründung der Beschaffenheit und des Wesens dieser individuellen Erscheinung. Das hic et nunc ist das Entscheidende[3]. Ich sagte: an sich sei es selbstverständlich, daß man mit dieser Einstellung an die systematische Bearbeitung der Phänomene

---

1) Vgl. Bernheim, a. a. O. S. 606ff., Hardy, a. a. O. S. 3 u. 27.

2) In einem materialreichen Aufsatz hat R. M. Meyer darüber gehandelt: Kriterien der Aneignung. (Neue Jahrbücher für d. kl. Altertum, IX. Jahrg. 1906, S. 348—389). — Besonders die Geschichte der Mythenforschung ist reich an solchen Verirrungen.

3) Ganz besonders scharf betont Spengler mit Recht immer wieder die damit zusammenhängenden Deutungsprobleme. (Siehe bes. a. a. O. II S. 62ff.). — Vgl. seinen Begriff der Pseudomorphose a. a. O. S. 227ff., auch das über Auswahl, Mißverstehen, Aneignung Gesagte. Spengler zieht allzu pessimistische und skeptische Konsequenzen daraus. Immerhin sind auch seine Beispiele sehr lehrreich. (Die Geschichte „des Aristoteles, des Christentums, der Gnade, der Auferstehung des Fleisches".)

herangehe. In Wirklichkeit wird aber heute noch vielfach sehr anders verfahren[1]. Durch die so ungeheuer fruchtbare und bestechende Methode, die die sogen. religionsgeschichtliche Schule[2] in unsere Wissenschaft eingeführt hat, war wieder einmal[3] betont worden, auch das einzelne könne nicht anders erkannt und erforscht werden als im Zusammenhang: d. h. Geschichte der Form (der Vorstellung, des Brauchs) und Vergleichung mit Parallelerscheinungen (Typus- und Motivforschung). Wo der entwicklungsgeschichtliche Gesichtspunkt einseitig bevorzugt wird, bleibt oft genug, das haben wir schon oben Kap. III gesehen, für eine systematische Fragestellung von vornherein wenig Raum; wo man den Hauptwert auf die Heranziehung von Parallelen für das Verständnis und die Deutung legte, mußte von vornherein die Gefahr bestehen, die Eigenart der betreffenden Erscheinung nicht zu ihrem Rechte kommen zu lassen[4]. Daß das nicht nur eine Gefahr geblieben ist, zeigt uns die Arbeit der letzten Jahrzehnte und wohl auch der Widerspruch, der sich vielfach, besonders

1) In diesem Sinne äußert sich auch Hardy, a. a. O., Arch. f. Rel.Wiss. I, S. 27f. — Sowohl in der Theologie wie in der Völkerkunde (Ratzel, Frobenius, Gräbner) ist man geneigt, die Frage nach Ursprung und Entlehnung, die Wanderungsfrage immer in den Vordergrund zu schieben. Demgegenüber muß, ohne daß man unkritisch dem Elementargedanken huldigt, betont werden die Notwendigkeit einer strengeren objektiven Deutungsanalyse in Bezug auf das Wie und Wann und eine eingehendere psychologische Untersuchung. (Vgl. dazu Krueger, a. a. O. 10. Kap., und Wundt, Völkerpsych. II, III, bes. S. 500ff.; sehr besonnen auch Ehrenreich, a. a. O., bes. Kap. V). Ein starkes Schuldkonto hat auch die Philologie, besonders die indogermanische und die klassische, denen immer wieder gesagt werden muß, daß Sprachgeschichte nicht Religionsgeschichte und Wortgeschichte nicht Bedeutungsgeschichte ist. Das Phänomen des Sinn-Wandels wird oft genug von den Religionsphilologen in seiner Bedeutung verkannt.

2) Über die rel.gesch. Schule, ihre Entstehung, Entwicklung und Methode Rade, („Rel.gesch. Schule", R.G.G. IV, S. 2186ff.). Vgl. auch Gunkel, D.L.Z. 1904, Nr. 18; Clemen, Die rel.gesch. Methode in der Theologie. — Vgl. vor allem auch die Verwahrungen Reischles, a. a. O. S. 29ff.

3) Vorangegangen war um die Jahrhundertsmitte bekanntlich die vergleichende Mythologie. Betonten die Mythologen vor allem den hist. Zusammenhang (den sie allerdings durch die Vergleichung herzustellen suchten), so hat dann Usener im Sinne des Bastianschen Elementargedanken stärker die spontane Entstehung der parallelen Erscheinungen hervorgehoben. In seiner Nachfolge liefen beide Tendenzen wieder zusammen (Reitzenstein). Vgl. dazu R.G.G., Art. Rel.Gesch. IV, S. 2196ff.

4) Vgl. die bedeutsamen Ausführungen Gunkels zum rel.gesch. Verständnis des N.T. 1910, S. 10ff., wo die Gefahren deutlich erkannt sind, die Reischle besonders klar formuliert hat (a. a. O. Abschn. IV).

in neuester Zeit, gegen die Prinzipien der Forschung, wie sie hier gehandhabt wurde, erhob[1]. Dabei mußte auch der Umstand ins Gewicht fallen, daß auf dem eingeschlagenen Wege, so schöne Resultate in philologischer und rein historischer Hinsicht erzielt wurden, doch recht geringe systematische Fortschritte zu verzeichnen sind. Man geriet vielmehr immer mehr in die Gefahr, die Fülle der Erscheinungen in ein Geschiebe von Elementen und Atomen zu zerlegen, ohne daß zum Ersatz für die Zerschlagung der Einzelerscheinung wenigstens die grundbegriffliche Forschung Förderung erfuhr.

Die wichtige Frage nach Natur, Wesen und Bedeutung der „Parallelen", die für die Vergleichung von grundsätzlicher Bedeutung sein muß, wurde selten genug prinzipiell gestellt und erörtert[2]. Und sie muß doch geklärt sein, damit die Grenzen der Vergleichung erkannt werden können. So verglich man mit „Gleichem", „Ähnlichem", „Verwandtem", „Analogem"[3] — oft genug ohne die nötigen Restriktionen. Bei dieser Methode kamen schließlich sowohl die materiale wie die formale Systematik zu kurz. Die Vergleichung, die für sie von Nutzen ist, muß sich ihrer Grenzen bewußt sein. Man wird sich da zu erinnern haben, daß für den Ansatz einer Vergleichung immer bestimmte Punkte sich müssen fixieren lassen, die als die Träger der Komparation fungieren. Je nach dem Gewicht dieser Züge in der Gesamterscheinung wird der Erkenntniswert der Vergleichung und ihres Resultats zu bemessen sein[4]. Was hier peripher ist, kann dort

---

1) „Es ist ein zunächst nicht gerechtfertigter Schluß", sagt richtig Gräbner, a. a. O. S. 63, „daß gleichen Äußerungen auch der gleiche Sinn zugrunde liegen müsse oder daß sich aus der Gleichheit der bekannten Elemente die Gleichheit der etwa unbekannten folgern lasse."

2) So wichtig die „Motiv"-Forschung ist und so bedeutsame Entdeckungen man ihr, bes. auf dem Gebiet der (Natur-)Mythologie, verdankt (Stucken, Jeremias, Frobenius u. a.), so berechtigt ist eine Kritik wie die Wundts, Völkerpsychol. II; III, S. 49ff., 500ff., 514ff. — Auf allen Gebieten der Vergleichung von Momenten der Religion sind strengere Kriterien ausgebildet worden als für die „Analogisierung" auf dem der theoretischen Vorstellungen.

3) Eine bloße „Form"vergleichung, ein nach äußeren Ähnlichkeiten (Analogien) klassifizierendes System, wie es Ehrenreich (a. a. O. S. 33) für die Mythenvergleichung andeutet, würde wenig Wert haben; mit Recht fordert er den Nachweis innerer Verwandtschaft, die erst aus der Deutung und Erklärung des Inhalts gewonnen wird.

4) Mancherlei bedeutsame Winke bei Gräbner, a. a. O. bes. S. 57ff. Die Anhänger der „kulturgeschichtlichen Methode" sind nur eben leicht in Gefahr, in ihrer an sich berechtigten Gegnerschaft gegen die Einseitigkeiten, die die Herrschaft des „Elementargedankens" im Gefolge hatte, allzu rasch

entscheidend wichtig sein. Von ausschlaggebender Bedeutung ist darum immer die Berücksichtigung des Bündigkeitscharakters[1], einer individuellen Erscheinung, aus der man dann nicht beliebige Züge streichen, einfügen oder umgruppieren kann, die vielmehr als solche absolut einmalig ist. Gewiß wird immer die Aufdeckung oder Rekonstruktion des „Hintergrunds", die Aufzeigung der Fäden von Bedeutung sein, mit denen die einzelne Erscheinung historisch nach hinten und vorne, systematisch nach den verschiedensten Richtungen hin verankert ist, aber die Hauptsache ist das nicht[2]. Ist es notwendig, zu sagen, daß man sich niemals allein durch die Identität der Namen zu der Annahme einer Identität der Sachen soll bestimmen lassen? Die philologisierende Mythenforschung hat oft genug gegen diesen Grundsatz gesündigt. Bei der Deutung der Übereinstimmungen beginnt vollends die Schwierigkeit. Es hängt mit dem Dominieren des religionsgeschichtlichen vor dem systematischen Interesse zusammen, daß in der konkreten Forschung die Vergleichung nahezu ausschließlich als Vorarbeit für die Konstruktion historischer

---

mit Filiationen und Kausalreihen bei der Hand zu sein. Immerhin sind die Kriterien und Korrektive, die Gräbner für den Vergleich als methodisches Hilfsmittel namhaft macht, sehr beachtenswert. Mit Recht macht er auf die auch neuerdings — (seit Ottos Ausführungen, Vischnu-N. S. 150f.) — ja wieder so in den Vordergrund gerückte Erscheinung der Konvergenz aufmerksam, die neben dem Elementargedanken und der Wanderungshypothese zur Erklärung gleichartiger Erscheinungen heranzuziehen sei (a. a. O. S. 94). Auch seine Betonung der Umgebung als eines entscheidenden Faktors scheint mir als Korrektiv der Überschätzung des „Formkriteriums" wichtig.

1) Die Kategorie der Bündigkeit entwickelt, im Anschluß an Dilthey und Simmel, Freyer in seiner Theorie des objektiven Geistes (bes. S. 71ff.) „Bündigkeit nämlich heißt: daß ein Sinngehalt sich zum vollständigen und selbständigen Zusammenhang erfüllt hat; er ist in der Welt des Sinns ein Konkretum und ein Individuum geworden; Träger bestimmter Eigenschaften und eines bestimmten Gefüges dieser Eigenschaften." (S. 88). — „Daß es schwierig ist, diese Qualität begrifflich zu fassen, liegt daran, daß in ihr eine eigenartige Synthese zwischen der Kategorie der Notwendigkeit und ... des Individuellen vorliegt . . ." (S. 72).

2) Es ist selbstverständlich, daß die Vergleichung sich keineswegs immer auf das Ganze der Erscheinungen (die gesamte R.) erstreckt. sondern daß die einzelnen Teile derselben unter sich verglichen werden können.

So vermerkt Jordan, a. a. O. S. 68: „the investigator may compare, among selected Religions, their varying conceptions of God, of the Trinity, of the Incarnation, of Sin, of Atonement, of the Future Life, of Future Punishment, of Holy Places, of Demonology, of Human Sacrifices, of Marriage Rites and so on". Nur muß der immanente Zusammenhang gewahrt bleiben.

Zusammenhänge zu dienen gehabt hat[1]. Die genetische Fragestellung beherrscht hier alles[2].

Diese Gefahren der Vergleichung gilt es also zu vermeiden[3]. Die formale Systematik kann eben erst einsetzen, wenn die individuellen Erscheinungen voll erfaßt worden sind, wenn man mit allen — historischen, psychologischen — Mitteln ihr eigentümliches Wesen zu fassen gesucht hat. Erst dann tritt sie, die abstrahierende, in ihr Recht. Das Individuelle darf erst fallen, wenn ihm das Seine geworden ist. —

Zwei Aufgaben werden es wohl vor allem sein, die die formale Religionssystematik zu lösen hat: abstrakte, idealtypische Begriffe zu bilden und Regelmäßigkeiten, Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung aufzuweisen.

Verdeutlichen wir uns noch einmal den logischen Charakter dieser „systematischen" Begriffe. Sie sind aus der Erfahrung gewonnen. Wir studieren das abendländische Mönchtum, suchen seine Hauptzüge von bestimmten wesentlichen Punkten (Momenten) aus zu erfassen und von da aus die Einzelerscheinungen und Modifikationen zu begreifen und darzustellen. Den Begriff des abendländischen Mönchtums, an dem wir arbeiten, haben wir an verschiedenen historischen Ausprägungen des mönchischen Ideals kennen gelernt[4]. Wir ver-

---

1) So auch Hackmann (Allgem. Rel.-Gesch. S. 16 (Nieuw Theol. Tijd. 1919) „. . . möge an dieser Stelle doch bemerkt werden, was eigentlich dem Ganzen der Rel.Gesch. gilt, daß das bloße Suchen nach Parallelerscheinungen, nach Beeinflussungen, nach geschichtlicher Abhängigkeit der Forschung einen unverhältnismäßig großen Raum weggenommen hat. Es sieht also so aus, als ob es schon an sich wertvoll wäre, ähnliche Züge auf verschiedenen Religionsgebieten festzustellen, und diese Isolierung des Untersuchten führt leicht zu vorschnellen Schlüssen über „Beziehungen".

2) Vgl. R. M. Meyers erwähnten Aufsatz. Jede Übereinstimmung beruht nach ihm auf 1. Urverwandtschaft, 2. Wiederkehr der gleichen Bedingungen, 3. auf Übertragung, 4. auf Zufall (a. a. O. S. 362ff.). Mit Recht fordert er von Fall zu Fall sorgfältigste Prüfung der Tatsachen und warnt vor vorschneller und einseitiger Annahme eines Erklärungsprinzips. Es schließt sich mit dieser Forderung ausdrücklich Vierkandt an (vgl. dessen Naturvölker und Kulturvölker 1896).

3) „Man wird sich", bemerkt Rade (R.G.G., IV, 2198) sehr richtig, „vor allem hüten müssen vor zu frühen Verallgemeinerungen und Fixierungen, vor Verwechslung von Analogie (Ähnlichkeit) und Abhängigkeit, vor Überschätzung des Synkretismus auf Kosten des Eigenlebens, vor materialisierender und archaisierender Auslegung gegenüber Urkunden einer schon fortgeschrittenen und geistigeren R., vor Anwendung eines falschen Entwicklungs-Begriffs, überhaupt vor Bevorzugung eines einzigen Schemas."

4) Ob dazu ein Exemplar genügt, an dem man auf dem Wege der „ideierenden Abstraktion" (Husserl) das „Mönchtum" kennen lernen kann (sein „Wesen"

gleichen nun das abendländische mit dem orientalischen Mönchtum, lassen die Züge fallen, die nur individuell sind, und gewinnen so, indem sich die gemeinsamen Züge zu einem Gesamtbilde schließen, eine Vorstellung davon, was Mönchtum ist. Die Philosophen werden uns sagen: das genügt nicht, das „Wesen" des Mönchtums werdet ihr auf diese Weise nicht fassen. Ganz recht, uns Religionsforscher interessiert aber gar nicht „das Wesen", sondern uns interessiert die historische Erscheinung und nächstdem das, was diesen Erscheinungen gemeinsam ist. Und wenn die Philosophen dann einwenden: ja, ihr würdet ja jene erste Erscheinung des Mönchtums, die ihr identifiziert, gar nicht als solche erkennen können, wenn ihr nicht arbeitetet mit dem philosophischen „Wesen", dann antworten wir ihnen: Gewiß, wir gehen an die Dinge mit einem solchen geheimnisvollen „Vorwissen" heran. Aber das gehört zum Vorspiel: es liegt vor dem historischen Erkennen, auf dem die Systematik beruht. Den Philosophen wird es überlassen bleiben, die Natur dieses „Vorwissens" des näheren aufzuklären. Wir geben ihnen weiter zu, daß die Arbeit der Religionsforschung nach einer Ergänzung verlangt, wie wir das immer wieder erkannt haben, die religionsphilosophische Besinnung wird sie ergänzen müssen. Der Religionsphilosoph wird uns, um bei unserm Beispiel zu bleiben, sagen, was „Mönchtum" schlechthin ist[1].

Die materiale Systematik ist die Zentralaufgabe der Religionswissenschaft, sie ist wichtiger als die formale, denn sie arbeitet tiefer im Empirisch-Konkreten, dem Wurzelgrund der gesamten Wissenschaft. Die formale ist wichtig und nötig: als Überwindung des Historischen, bei dem doch auch die materiale Systematik stehen bleibt, trotzdem sie ja die „absolute" Relativität der (Religions-)Geschichte überwindet. Beide zusammen werden dem doppelten Anspruch gerecht, den wir der lebendigen und der historischen Wirklichkeit gegenüber erheben. Das Einzelne zu erfassen als das, was es ist, und das Mannigfaltige zu ordnen, „zusammenzuschauen". Der

„schauen"), oder ob mehrere dazu erforderlich sind, so, daß der Begriff allmählich bereichert und ergänzt wird, oder ob er überhaupt nur im Sinne der generalisierenden Abstraktion gewonnen werden kann, ist bekanntlich umstritten. Uns liegt hier daran, das am Konkreten, Empirisch-Historischen orientierte Verfahren der Systematik von dem philosophischen im spezifischen Sinne zu scheiden, das nicht in der Religionssystematik, sondern in der Religionsphilosophie zur Verwendung gelangt.

1) Dabei gilt gleich, ob er auf dem Wege der Deduktion oder der ideierenden Abstraktion oder wie sonst zu diesem Begriff gekommen ist.

tragende Grund für beide ist die Religionsgeschichte. Wie die formale nicht ohne die materiale, so sind die beiden systematischen Disziplinen nicht ohne die historische denkbar. Wir sahen, wie in der Historie selbst etwas über die rein geschichtliche Betrachtung hinausdrängt, wie sich dem Forscher die Herausarbeitung von Gleichförmigkeiten und Gesetzlichkeiten nahe legt. Aus der religionsgeschichtlichen Forschung heraus ist denn auch immer wieder die Forderung nach solcher Zusammenschau und Zusammenordnung erhoben worden. Man hat dabei nicht immer klar genug erkannt, daß die Voraussetzung dafür immer die Durchdringung des Einzelnen ist, aber auf den verschiedensten Wegen hat man eine solche Überwindung des nur Historischen angestrebt. Die Typenforschung und die Suche nach Regeln oder Gesetzen der Entwicklung der Religionen sind hierher zu rechnen. Ins Gebiet der materialen Systematik würde die Aufstellung historischer Typen (von Individualitäten oder objektiven Erscheinungen) gehören, in die formale die psychologische Erforschung der Modalitäten der Lebensgestimmtheit (Siebeck), der Religiosität (Höffding, James, Scholz) und die Herausarbeitung von typischen Formen in der objektiven Religion[1]. Die Erforschung der Gesetzlichkeit in der Entwicklung der Religionen (Stadien, Epochen, Verläufe) ist längst in Angriff genommen. Herder und Hegel sind hier vorangegangen; aber bei ihnen war das Interesse an der Spekulation und Konstruktion noch zu stark, das Material in historischer und systematischer Hinsicht noch zu wenig erforscht, als daß sie streng und exakt hätten arbeiten können. Die mythologische Schule (Max Müller) folgte. Hier verhinderte die Abhängigkeit von anderen Wissenschaften (der Sprachwissenschaft vor allem) die unbefangene Forschung. Wir haben gesehen, wie im Verlauf des 19. Jahrhunderts sich die Empirisierung der Geisteswissenschaft und damit der Religionsforschung vollzog. Der Positivismus brachte noch einmal ein Interesse an der Herausstellung von Gesetzen, Stadien und Schemen der Entwicklung. Aber dann wurde es stiller. Tieles Einleitung in die Religionswissenschaft ist einer der wenigen großzügigeren Versuche zur Auffindung einer Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung der Religionen[2]. Ottos Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte

---

1) Vgl. etwa den Versuch zu einer Typologie der Religionen R.G.G. Bd. V, 1401 ff. und die im Folgenden angegebenen Arbeiten für die einzelnen Gebiete der objektiven Religion.

2) Aber wie merkwürdig naiv und dürftig ist in vieler Hinsicht, was da an inhaltlichen Ergebnissen geboten wird! Man vergleiche z. B. das 10. Ka-

gehört hierher. Heute sind durch Spenglers Idee einer Morphologie der Religionsgeschichte diese Gedanken der Forschung wieder näher gebracht, nachdem die Arbeiten der Historiker (Lamprecht, Breysig, Ed. Meyer), der Psychologen (Wundt, Krueger) und Ethnologen auf unsere Wissenschaft merkwürdigerweise wenig Einfluß geübt haben. Typenforschung und entwicklungstheoretische Bemühungen verbinden sich in den Arbeiten Max Webers, dessen starkes wissenschaftstheoretisches Interesse ihn auch die methodische Aufhellung dieser ganzen Problematik in Angriff nehmen ließ[1]. Der Augenblick rückt nach alledem näher, daß nun auch einmal aus der Religionsforschung heraus in Fortführung der Diskussion auf philosophischem Gebiet in die Erörterung der Frage eingetreten wird, wie die „Gesetzlichkeit" aussieht, von der das Werden der Religionen beherrscht wird. Die Zeit der „Gesetze" nach naturwissenschaftlicher Manier, mit denen uns der Positivismus beglücken wollte[2], sind vorüber, aber der Ruf nach morphologischer Besprechung ist dafür laut geworden. Hier wird die Diskussion einzusetzen haben.

Monographien über das Gebet, über die Ekstase, den Kultus, über Erlösung und andere Momente der Religion bezeugen das systematische Interesse. Ein gewaltiges, von der historischen und psychologischen Arbeit aufgehäuftes Material harrt noch der Bearbeitung.

Eine der höchsten und wichtigsten — und daher letzten — Aufgaben der Systematik wird es sein, uns die Bildung, den Aufbau der Reli-

pitel des 1. Bandes der „Einleitung", wo das „Hauptgesetz der religiösen Entwicklung" aufgezeigt werden soll, auch das 8., das von den „Gesetzen der Entwicklung" handelt und in dem zweierlei bewiesen werden soll: die Entwicklung der Religion als „notwendige Vollendung aller menschlichen Entwicklung" und als „Folge des Anreizes, welchen das Selbstbewußtsein durch die Berührung mit einer anderen, höher oder tiefer stehenden Entwicklung empfängt". Wesentlich ergiebiger stellen sich die Bemühungen um die Herausarbeitung von „Richtungen der Entwicklung" (6. u. 7. Kap.) dar. — Die Forschung hat sich, seit diese Versuche unternommen wurden, enorm spezialisiert. Die psychologische Arbeit ist unendlich viel feiner und intensiver geworden, zugleich hat sich der Blick für die Erforschung der Bewegung der objektiven Welt aufgetan, so daß hier vieles ganz neu aufgebaut und in Angriff genommen werden muß.

1) Vgl. den wichtigen Aufsatz von v. Schelting, Die log. Theorie der hist. Kulturwiss. von Max Weber und sein Begriff des Idealtypus. (Arch. f. Soz.-Wiss. 49,3; 1922.)

2) Vgl. Rothacker, a. a. O. 5. Kap. Typisch ist jedenfalls Buckle. Über ihn u. die Gesch. Schreibung unter dem Einfluß nat.-wiss. Theorien vgl. Fueter, a. a. O. S. 575ff. — Für die Rel.Wiss.: Tiele, a. a. O. Kap. VIII. („Gesetze der Entwicklung").

gionen kennen zu lehren. Wir werden erfahren, welche Faktoren bei der Bildung einer Religion zusammenwirken, wir werden das Verhältnis der Kräfte kennen lernen, in dem sie tätig sind, wir werden sehen, welches die „Momente“ sind, die — struktuell — die Religionen konstituieren, wir werden den Zusammenhang und die Modifikationen ihrer Formen ergründen[1]. Alle Versuche, die bisher unternommen wurden, den Aufbau der Religionen darzustellen, mußten lückenhaft bleiben, solange nicht die Prinzipien aufgezeigt werden konnten, nach denen die innere Bildung der Religionen sich vollzieht. Der monumentalste Versuch, Wundts Mythus und Religion[2] hat das Verdienst, den Zusammenhang wieder einmal betont und herausgearbeitet zu haben, in dem die einzelnen „Ausdrucksformen“ oder Momente der Religion mit einander stehen. Das war seit den spekulativen Systemen nicht mehr geschehen, der historisch eingestellten Forschung lag die Behandlung von Einzelproblemen und -gebieten mehr als die Beleuchtung solcher Strukturzusammenhänge im großen. Auch der Psychologismus wirkte als Hindernis. (Diese Zusammenhänge beleuchtet unser Anhang, in dem darum noch einmal die Rede darauf kommen wird.) Struktur nämlich im Sinne von Gefüge ist, wie wir sahen, nichts Psychologisches. Psychologistisch war aber auch noch die Einstellung Wundts gegenüber dem Phänomen der Religion, so war auch er nicht im Stande, uns das Wesen und die Struktur der Momente einsichtig zu machen, die die Religionen bilden und aufbauen. Auch sein Konstruktionismus (s. o. Kap. III) stand übrigens dabei im Wege. Der Zusammenhang aber ist das Wichtige, „Struktur ist alles“, um mit Dilthey zu reden. Wenn man an den großzügigen Aufriß „Erscheinungswelt der Religion“ denkt, in dem Ed. Lehmann versucht hat, eine solche Zusammenschau zu bieten[3] — wer vermißte nicht in der Übersicht, die er dem Ganzen vorausgehen läßt, eine Darlegung des inneren Zusammenhanges, in dem die einzelnen Momente der Religion, deren Erscheinungsformen aus einem gewaltigen Material herausgearbeitet werden, mit einander stehen?[4]

Die Systematik der Religionen muß systematisch vorgehen. Systematisch ist schon lange gearbeitet worden, an den verschieden-

1) Vgl. auch Kap. II Ende und den Text und die Hinweise in uns. Anhang.

2) Bd. IV—VI der Völkerpsychologie. 3) R.G.G. II, Sp. 497 ff.

4) Auch bei Hauer ist, um der neuesten zusammenfassenden Leistung auf unserm Gebiet zu gedenken, der strukturelle Zusammenhang zwischen den einzelnen „Gestaltungen des religiösen Erlebens“, die in den einzelnen Abschnitten des II. Teils behandelt werden, nicht genügend deutlich gemacht.

sten Stellen, von den verschiedensten Seiten her, mit dem verschiedensten Erfolg, es wird sich nun darum handeln, diese systematische Arbeit selbst unter systematischen Gesichtspunkten zusammenzuschließen. Der Erforschung der Bildung der Religionen muß alles untergeordnet werden. Ein Religionsforscher, der vor kürzerer Zeit von höherer Warte aus, das Verfahren der Religionsgeschichte kritisierend, von den Aufgaben und Zielen unserer Wissenschaft sprach, nannte eine Anzahl Probleme, um die sich die Erforschung der Religion der Primitiven zu bekümmern habe: „Die Frage nach dem Objekt des Religiösen, der Unterschied der verschiedenen Prägungen dieses Objekts; die psychologische Bedeutung an der Bildung dieser Objekte und die sonstigen (klimatischen, sozialen) Einflüsse bei ihrer Entstehung; die Triebkräfte der kultischen Einrichtungen und die verschiedene Gestaltung der Kultur auf Grund solcher Triebkräfte, das Wesen des Mythus, seine Bedeutung für das Kultische und als Vorstufe religiösen Denkens, die Anfänge von Jenseitsvorstellungen und die Ansätze zu einem Götterglauben“ usw.[1] Alles wichtige Probleme, aber den Zusammenhang, in dem alle diese Momente miteinander stehen, hat auch er nicht angedeutet. Wieder einmal denken wir zurück. Hegel hat mit dem ihm eignen Tiefsinn und Gefühl für das „Objektive“ die Bildungskräfte, -mächte und -gesetze der Religionen in innerem Zusammenhang zu bringen gesucht: spekulativ natürlich, bei allem seinem Sinn für die historischen Realitäten gewaltsam und einseitig verfahrend. Vor ihm hat Herder vieles vorgeahnt und gefordert. Wir wollen in einem Anhang zeigen, wie stark sich im weiteren Verlauf der geistesgeschichtlichen und wissenschaftshistorischen Entwicklung das Schwergewicht nach der Seite der Erforschung des subjektiven Lebens verlegte, wie das psychologische Interesse dominierte. Es wird dort die Rede davon sein, daß jüngst hierauf ein Gegenschlag erfolgt ist, eine Wendung zum Objektiven sich angebahnt hat. Damit ist nun wieder die gesamte „Welt der Religion“ für uns sichtbar geworden. Diese Wendung begünstigt eine Fragestellung, die nun den Blick weder auf die Ergründung der Religiosität, der frommen Gemütszustände (Schleiermacher), ihre Entwicklung, ihre Gesetzlichkeit und Modalitäten, noch auf die objektiven Formen, den Kultus, Ritus und Mythus einseitig konzentriert, sondern für die im Mittelpunkt steht: die Frage nach der Bildung der Religionen, die voll beantwortet werden kann nur im Zusammenwirken

---

1) Hackmann, Allgem. Rel.-Gesch. S. 10ff. (Nieuw Theol. Tijdschr. 1919.)

von Religionsgeschichte und Religionssystematik, zu denen sich dann auch die religionsphilosophische Betrachtung gesellen muß.

So stellt sich uns zum Schluß noch einmal, die Frage nach dem Verhältnis von Religionsgeschichte und Religionssystematik. Wir können sie jetzt, nachdem nun der Aufgabenkreis und das eigentümliche Wesen beider deutlicher geworden ist, klarer und umfassender beantworten, als das im Anfang möglich war. Mußten wir dort der Deutlichkeit wegen isolieren, so dürfen wir jetzt zusammenschauen.

Die Religionswissenschaft will die Religionen erforschen, verstehen und deuten. So wird sie vor allem ihr Werden, ihr Entstehen und Vergehen: ihre Geschichte aufklären. An der rein historischen Aufreihung, am Nachzeichnen der Entwicklung aber wird sie sich nicht genügen lassen können. Querschnitte werden gelegt werden müssen. Von entscheidenden zentralen Punkten aus wird die systematische Erforschung, Deutung und Darstellung vorzunehmen sein. Sie führt über die religionsgeschichtliche Arbeit hinaus und ergänzt sie, weist aber im Grunde auf diese als auf ihren Ursprung, Heimatboden zurück. So ist auch die Systematik wieder nichts Letztes, sondern wird in gewisser Weise von der Geschichte umgriffen. Es ist der alte Zwiespalt von Erkenntnis und Leben, der die Philosophen so viel beschäftigt, der sich hier wieder zeigt: um im Strom des Werdens das Lotblei des Erkennens senken zu können, müssen wir Ankerpunkte wählen und bezeichnen, aber die Bewegung des Lebens geht weiter, und wir müssen ihr folgen. Wir suchen diese zu fassen, so gut es uns gelingt, aber was wir haben werden, wird doch immer nur ein Abglanz sein.

Die Religionswissenschaft aber bereitet sich vor, an dieser Erkenntnisarbeit an ihrer Stelle und mit ihren Mitteln mitzuarbeiten.

---

## Anhang.

# Über den Psychologismus in der Religionswissenschaft.

Den Psychologismus, dessen sich die Religionsphilosophie in den letzten Jahrzehnten schuldig gemacht hatte, hat Scheler scharfsinnig kritisiert[1]. Er hat dabei vor allem aufmerksam gemacht auf die Verkennung des intentionalen Charakters, der Gegenstandsbeziehung der religiösen Akte (Psychologismus im spezifischen Sinne). In enger Verbindung mit diesem nun steht eine andere Erscheinung, auf die wir hier noch einmal besonders hinweisen wollen: die auch gelegentlich von Scheler gerügte Überwertung des Psychologischen in der gesamten Arbeit, die sich mit den Religionen beschäftigt. Es handelt sich dabei nicht um die Verteilung des Schwergewichts der Arbeit aus praktischen oder sonstigen Opportunitätsgründen, sondern um Grundsätzliches. Die Überwertung des Psychologischen und die Hand in Hand damit gehende Verkennung und Unterschätzung der Bedeutung der Objektivationen, des objektiv Geistigen steht übrigens immer in engstem Zusammenhang mit der Gesamtanschauung der Zeit, in der sie im Schwange ist, sie ist durchweg in der geistesgeschichtlichen Konstellation begründet.

Für die Religionswissenschaft ist die Beseitigung der durch den „Psychologismus“ drohenden Gefahren wichtig. Und zwar sowohl für die religionsgeschichtliche wie für die religionssystematische Arbeit im engeren Sinne. Wird doch durch den „Subjektivismus“, der darin zum Ausdruck kommt, der Blick notwendig stark eingegrenzt. Die ganze Breite der objektiven religiösen Welt muß dem Forscher offen liegen, wenn er dem Gesamtphänomen der Religion gerecht werden will.

Auch in dieser Hinsicht wissen wir uns in unserem speziellen Bestreben nach Sichtbarmachung der Bedeutung der objektiven Religion einig mit dem allgemeineren, das sich in den verwandten

1) Vgl. vor allem sein Kapitel „Probleme der Religion“ und die grundlegende Untersuchung über den „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“. (1916.)

Geisteswissenschaften regt. Die Philosophie scheint hierin führend vorangehen zu wollen, denn sie nimmt, nachdem ihr Interesse so lange von rein erkenntnistheoretischen und logischen Problemen absorbiert war, jetzt wieder energisch die Richtung auf die Probleme der Kultur, sie wird wieder Philosophie der geschichtlichen Welt[1]. Im Vordergrund steht dabei ein Begriff, dessen Klärung und Untersuchung auch für die gesamte geisteswissenschaftliche Arbeit von höchster Bedeutung ist: der des objektiven Geistes[2].

Die Formulierung des Begriffs des objektiven Geistes verdanken wir Hegel, der ihn auf Herderschen Spuren entdeckte. Er stellte ihn in das gewaltige System seiner Geistesphilosophie ein. Als dieser mächtige Bau gefallen war, nahm Dilthey diesen wichtigsten Begriff der Hegelschen Philosophie auf[3] und suchte ihn neu, ohne Metaphysik[4], zu fundieren[5]. Die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen der psychischen Welt und dem Objektiven

---

1) Es ist heute vor allem die Schule Diltheys, die, neben Rickert und seinen Anhängern, diese Aufgaben ins Auge faßt. Die Arbeiten Simmels, Sprangers, Litts sind hier, neben denen von Dilthey und Troeltsch, vor allem zu nennen. Wir bekennen, ganz besonders viel H. Freyer zu verdanken, der jüngst in seiner „Theorie des objektiven Geistes" (1923) die Grundzüge einer solchen Kulturphilosophie vorgelegt hat.

2) Vgl. Frankenberger, Objektiver Geist und Völkerpsychologie. Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik 154. Band.

3) Vgl. vor allem den Aufbau d. gesch. Welt in den Geisteswiss. 1910.

4) „Zum Unterschiede von Hegel, der diesen Begriff „tiefsinnig und glücklich" geprägt hat, wird er bei Dilthey nicht mehr auf Recht, Moral und Sittlichkeit eingeschränkt, sondern er umfaßt jetzt das ganze Gebiet des Geistigen: Kunst, Sprache, Religion, Wissenschaft .... kurz jede geistige Realität, in der er sich ein aktiv Seelisches, „Leben", objektiviert hat." Frankenberger, a. a. O. S. 68.

5) Die sog. Völkerpsychologen, Lazarus und Steinthal, waren ihm darin vorangegangen. Über ihren Begriff des objektiven Geistes vgl. den wichtigen Aufsatz von Frankenberger, a. a. O. (S. 75 die bedeutsamen Sätze von Lazarus, in denen er das Grundfaktum klar beschreibt: „Wo immer Menschen zusammen leben, ist dies das notwendige Ergebnis ihres Zusammenlebens, daß aus der subjektiven geistigen Tätigkeit derselben sich ein objektiver, geistiger Gehalt entwickelt, welcher dann zum Inhalt, zur Norm und zum Organ ihrer ferneren subjektiven Tätigkeit wird. Aus der Tätigkeit aller Einzelnen ursprünglich geboren, erhebt sich der geistige Inhalt, als fertige Tat, sofort über die Einzelnen, welche ihm nun unterworfen sind, sich ihm fügen müssen".)

Im engeren oder weiteren Anschluß an die Völkerpsychologen und Dilthey haben dann alle Neueren (Simmel, Vierkandt, Spranger, Freyer) ihren Begriff des objektiven Geistes entwickelt.

war eines seiner wichtigsten Themen. Er hat es nach der psychologischen, logischen und erkenntnistheoretischen Seite hin immer wieder behandelt, sei es daß ihn die Beschäftigung mit der Entwicklungsgeschichte eines der Geistesgebiete dazu leitete, den Zusammenhängen von Kollektivseele und objektivem Geist nachzugehen, oder daß das biographische und individual-psychologische Interesse ihn zur historischen oder psychologischen Erörterung solcher Probleme führte. Trotz seines tiefen religionswissenschaftlichen Verständnisses[1], trotz seiner ausgezeichneten Bildung in theologischen Dingen[2] hat Dilthey auf unsere Wissenschaft — wenigstens bisher — nur in geringem Maße eingewirkt. Neuerdings dringen seine Gedanken über die Religionsphilosophie her zu uns vor. Bevor in jüngster Zeit die Schule Diltheys in dieser Disziplin seine Problemstellung erneuerte (Spranger), war es vor allem Siebeck, der den Zusammenhängen, die wir hier im Auge haben, seine Aufmerksamkeit schenkte und durch die Klarheit, mit der er die Dinge behandelte, tieferdringenden Untersuchungen wesentlich vorgearbeitet hat[3]. Das vierte Kapitel des 3. Abschnittes seiner Religionsphilosophie ist der Darlegung des Verhältnisses zwischen subjektiver und objektiver Seite in der Religion gewidmet. In tiefsinniger und geistvoller Weise entwickelt und begründet er, leider nur sehr summarisch, den Zusammenhang von Subjektivem und Objektivem aus einer sehr modern anmutenden Philosophie des Lebens heraus. Es heißt dort[4]:

„In Erkenntnis dieses Tatbestandes liegt weiter die Einsicht, daß in Hinblick der sachlichen ebenso wie der zeitlichen Priorität keine von beiden Seiten vor der anderen einen Vorzug oder Vorsprung besitzt. Niemals und nirgends ist das subjektiv Innerliche vorhanden oder dagewesen ohne eine entsprechende objektive Darstellung und

1) Vgl. seine Jugendgeschichte Hegels; die Aufsätze über Chr. F. Baur und Lessing; seine Arbeiten zur neueren europäischen Geistesgeschichte, in denen die Entwicklung der religiösen Lehrmeinungen stets besonders eingehend behandelt wird. — Der erst eben mir bekannt werdende Aufsatz über das Problem der Religion (Ges.Schr. VI) kann hier leider nur noch erwähnt werden.

2) Dilthey hat selbst mit theologischen Studien begonnen und sich, wie seine Tagebuchaufzeichnungen bezeugen, von früh an eingehend mit theol. und rel.-wiss. Problemen beschäftigt.

3) Seine Religionsphilosophie ist heute noch keineswegs veraltet, sondern darf noch immer als das Bedeutendste gelten, was in den letzten Jahrzehnten auf diesem reich bebauten Gebiet gearbeitet worden ist.

4) Rel.Phil. S. 265f. — Wir geben in Anbetracht der Wichtigkeit dieser Sätze dieselben in extenso wieder.

ebensowenig diese ohne jene. Wie das Leibliche und Seelische im Organismus von den ersten Anfängen bis zur vollen Reife der Entwicklung immer zugleich und zumal gegeben sind ...; so ist auch jene der konkreten Ausgestaltungen des Kulturlebens in der Weise zu verstehen, daß die subjektive und objektive oder ideale und reale Seite derselben die untrennbaren Bekundungen eines einheitlichen in ihnen sich zur Darstellung bringenden Lebens sind. Zur begrifflichen Bezeichnung der den beiden Seiten als das Grund- und Wesenhafte unterliegenden Potenz eignet sich am besten der bereits von Plato in verwandtem Sinne eingeführte Terminus der Idee. Er bezeichnet den substantiellen Wesensgehalt eines bestimmten Gebietes der Wirklichkeit (und zwar sowohl in der Natur wie im geistlichen und Kulturleben), der diese seine Wesenheit einerseits in subjektiven Bewußtseinsinhalten (Begriffen), andererseits in den durch diese sowohl aufgefaßten wie auch beeinflußten objektiven Gegenstandsgebieten der äußeren Wirklichkeit zur Darstellung bringt und zwar in der Weise, daß die Entwicklung des subjektiven Bewußtseinslebens der Art und Weise entspricht, wie die Idee sich auch in der objektiven wirklichen stufenweise zur Darlegung und Verwirklichung bringt. Die Idee eines jeden Gebiets muß daher erkannt werden nicht nur in der Betrachtung jeder einzelnen Seite in ihrer für sich gegebenen Eigenart, sondern namentlich auch in dem Erfassen des allerorten wirksamen einheitlichen Zusammenschlusses der beiden zu einer Ganzheit der Leistung, in der erst das Eigentümliche der betreffenden Idee seinen zureichenden Ausdruck besitzt“ [1].

Die beiden Seiten bezeichnet Siebeck mit den glücklich gewählten Bezeichnungen „Religiosität“ und „objektives Religionswesen“. „Die Religion als Ganzes hat ihr Leben und historisches Wirken in der religiösen Innerlichkeit der Individuen und dem mit ihr wesentlich zusammenhängenden Bestand an Lehren, Symbolen, Kulten und Zeremonien, an denen es von außen her als wirksam erkannt wird. Jene ist wesentlich Stimmung und also immer mehr oder weniger flüssig, unbestimmt und bei stetigem Grundton doch wechselnd in Höhe und Tiefe sowie inbezug auf den Grad der Gewißheit und Befriedigung. Dieses hingegen ist Sache, Werk und Leistung, worin der Inhalt jener Stimmung sichtbar und greifbar Gestalt gewonnen und sich zu festumschriebenen Objekten kristallisiert hat.“ [2]

---

1) a. a. O. S. 265.

2) a. a. O. S. 266. Vgl. auch Scholz, Rel.Phil. S. 185ff. über Ausdrucksakte der Religion.

„Das Subjektive in der Religion in seiner Unterscheidung vom Objektiven läßt sich bestimmen als der Bestand von religiösen Gedanken, Gefühlen, Stimmungen und Ahnungen, die als Inhalt des individuellen wie des Gemeinschaftsbewußtseins auftreten und sich als solche von andersartigen Inhalten desselben unterscheiden. Als die objektive Seite aber erscheint der Bestand von teils mündlich, teils schriftlich überlieferten Lehren, Dogmen, Geboten und Verboten, Verheißungen und nicht minder eine Summe von Handlungen teils symbolischer, teils unmittelbar gegenständlicher Art, welches alles dazu dient eine Gemeinschaft als von dem gleichen religiösen Geiste erfüllt aufzuweisen und sie darin zu kräftigen und zu erhalten."

„Wie nun die verschiedenen Ausgestaltungen dieser objektiven Seite ihren Charakter und Wert nur erhalten und behaupten können durch die stete Bezugnahme auf den Geist oder das Subjektive, so kann dieses seine charakteristische Eigentümlichkeit und Unterschiedenheit als religiöser Bewußtseinsinhalt im vollen Sinne nur behaupten und bestätigen durch die ihm innewohnende Tendenz auf Kundmachung durch objektiv gewordene Formen und Handlungen, kraft deren es zum Vehikel der religiösen Gemeinschaft wird." [1] Die Richtung und Einstellung auf die Erforschung dieser Gegebenheiten ist es, die die Religionsphilosophie mit der Religionswissenschaft zusammenführen wird. Nicht nur aus Interesse an „der" Genese „der" Religion, als Vorstudie für die Psychologie der Mystik, werden, wie es jetzt zuweilen geschieht, der Forscher und der Philosoph den Wandel in der objektiven Religion verfolgen, sondern sie arbeiten unter der ganz bestimmten Voraussetzung, daß ein ganz eigner und unreduzibler Wert in jenen „objektiven" Religionsformen gegeben sei, daß in jenem Verankertsein der kultischen Übungen, in der Zähigkeit alt-legendarischer Vorstellungen, in der Strenge der dogmatischen Bindung nicht nur ein notwendiges Moment der Trägheit zu sehen ist, sondern daß das und vieles andere positive Faktoren sind, die eine Religion davor bewahren, sich in tausend Einzelgestaltungen aufzulösen, in einen zuletzt hoffnungslosen Subjektivismus zu zersetzen, die jene innere Verbindung ermöglichen, auf der das religiöse Leben einer Gemeinschaft beruht. — Freilich, die Religionswissenschaft wertet nicht. Aber es kann nicht ausbleiben, daß sie in ihrer Überschau über die Geschichte und das Schicksal, den Bau und die Bildung der Religionen allmählich lernt, was in dem Verlauf der Entwicklung einer Religion zum Guten und was zum Bösen gedient hat. Hier werden die Erfahrungen sich

1) a. a. O. S. 164.

ergänzen und bestätigen. Die Religionsphilosophie wird ihre Lehren daraus ziehen. So werden die Ergebnisse der Religionswissenschaft — wenn auch nur indirekt — von „politischer“ und „pädagogischer“ Bedeutung sein. —

Wohl in keiner der einzelnen philosophischen Disziplinen hat der Psychologismus so allmächtig geherrscht wie in der Religionsphilosophie. Höchstens die große Rolle, die er in der Ästhetik gespielt hat, ließe sich damit vergleichen. Er hat nicht nur die Richtung der Forschung und des Denkens bestimmt, die gesamte Betrachtung in die Bahnen psychologischer Untersuchung gedrängt, sondern auch die Wertung beeinflußt.

Ein Blick auf die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge erklärt diese Entwicklung. Nicht zufällig ist es die protestantische Religionsphilosophie, die auf diese Wege geriet. Sie stand von ihren Anfängen an im Zeichen dieser Hochwertung des Psychologischen. Man hat bereits mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß die dem Protestantismus eigentümliche Richtung auf die Innerlichkeit, die Subjektivität, vor allem in der Zuspitzung, die sie durch den Pietismus erfahren hat, die Ausbildung der Seelenforschung, der Selbstanalyse, der Biographie usw. mächtig gefördert hat[1]. Ihre philosophische Formulierung hat historisch betrachtet diese Einstellung bekanntlich zuerst in der Philosophie Descartes' erfahren, in Kant darf die psychologische Religionsphilosophie ihren ersten großen Systematiker verehren. Fichte folgte ihm, Schleiermacher[2] ist

---

1) Vgl. z. B. die bedeutsamen Ausführungen Schmalenbachs in seinem Leibniz (1920), die sich mit den Forschungen Diltheys, Troeltschs und Max Webers berühren, die jetzt auch durch die Untersuchungen Honigsheims (Die soziolog. Bedeutung der nominalistischen Philosophie, Max Weber-Erinnerungsgabe 1923) ergänzt werden.

2) Seine Bedeutung für die Rel.Wiss. besonders hervorgehoben zu haben, ist das Verdienst Wobbermins, der ja ausdrücklich an ihn anknüpft. Und gerade in der psychologisierenden Betrachtungsweise Schleiermachers sieht Wobbermin das Entscheidende seiner Bedeutung, so sehr er sich selbst, neuerdings stärker als früher, gegen den Psychologismus Schleiermachers wendet und eine Ergänzung seiner Lehre nach der objektiven Seite hin fordert. So heißt es einmal bei ihm (Syst. Theol. II S. 16): „Die psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins grundsätzlich als methodische Basis des religionswissenschaftlich-systematischen Arbeitsbetriebes geltend gemacht zu haben, ist das unvergängliche Verdienst Schleiermachers“. Von ihm und Kant sagt übrigens Wobbermin treffend (a. a. O. II S. 5), in ihnen wirke sich, nur je in verschiedener Richtung, die neue in der Reformation und speziell von Luther errungene Bewußtseinshaltung aus.

ihr Haupt. Schelling und Hegel[1] haben dieser Entwicklung keinen Einhalt tun können, sie wird durch Feuerbach[2], Pfleiderer, v. Hartmann, Höffding und die an Schleiermacher anknüpfenden Amerikamer (James) fortgesetzt. Der ausgesprochen subjektivistischen Dogmatik in der systematischen Theologie der zweiten Hälfte des des vorigen Jahrhunderts[3] mußte eine einseitig psychologisch orientierte, ja psychologistische Religionsphilosophie[4] entsprechen[5]: charakteristisch ist die Schaffung und Ausbildung einer „Religionspsychologie", die so, wie sie konzipiert war und wie sie sich entwickelt hat, nur auf

1) Die Bedeutung Hegels für die Rel.Phil. und Rel.Wiss. sollte wohl einmal eingehend untersucht werden. Bisher sind immer nur einzelne Seiten dieser seiner Wirkung beleuchtet worden (Haym, Dilthey, Drews, Köhler u. a.). Sehr bedeutsam in der hier erörterten Richtung ist eine Äußerung wie die folgende: „In der neuesten Zeit hat die Religion immer mehr die gebildete Ausdehnung ihres Inhalts zusammengezogen und sich in das Intensive der Frömmigkeit oder auch des Gefühls und oft einen sehr dürftigen und kahlen Gehalt manifestierenden Gefühls zurückgezogen": Hegel, Vorrede zur 2. A. d. Enzykl.

2) „Die psychol. Rel.Phil. hat Feuerbach außerordentlich viel zu verdanken . . ." aber: „wenn er in der Psychologie der Religion einen wesentlichen Faktor gefunden hat, so ist er geneigt, diesen zum einzigen und allen zu machen". Höffding, Rel.Phil., S. 174.

3) Eine Ausnahme bildet Nitzsch, der in einem besonderen Abschnitt seiner Dogmatik (§ 17) ausdrücklich die „Priorität" der objektiven Religion behauptet, sie aber ungenügend motiviert und das Problem durch Vermischung mit der Frage nach individueller und kollektiver Religiosität verschiebt.

4) Ein Beispiel. „Bei dem Worte Religion denken wir zunächst an einen psychischen Zustand, in welchem Gefühl und Bedürfnis, Furcht und Hoffnung, Begeisterung und Hingebung eine größere Rolle spielen als Nachdenken und Forschen" usw. Höffding, Rel.Phil. S. 1. Sogar Siebeck schreibt: „Im Anschluß daran (an die Betrachtung der Funktion des rel. Bewußtseins) und lediglich als Fortführung der so gefaßten Aufgabe ist endlich noch die Bedingtheit zu erörtern, in welcher von dieser inneren Betätigung des geistigen Lebens die als äußere oder äußerliche (!) Eigentümlichkeiten des Religiösen in Mythus, Dogma, Kultus u. a. hervortretenden Objektivierungen zum subjektiven Inhalte stehen. (Rel.Phil. S. 42). — Aus einer neueren Religionsphilos. „. . . mit den Bemühungen wirklichen, geschichtlichen Verständnisses der Religion, das überall hinter die Erscheinungen der objektiven Religion auf die Religiosität, auf die lebendige Innerlichkeit und Motivation der religiösen Vorgänge (!) zurückgeht". (Brunstäd, Die Idee der Religion, Prinzipien d. Rel.Phil. 1922, S. 2). — Vgl. auch Scholz' Unterscheidung von „esoterischer" und „exoterischer" Religion (= Religiosität u. obj. Rel.) und ihre Begründung. Rel.Phil. S. 40f.

5) Ausgesprochen psychologisch ist z. B. auch Reischles Rel.Phil. Vgl. „Die Frage nach dem Wesen der Religion". (1889).

protestantischem Boden denkbar erscheint[1]. Man interessierte sich nicht nur vorwiegend, sondern — auch in der entstehenden Religionswissenschaft[2] — nahezu ausschließlich für die religiösen Zuständlichkeiten, für die Erforschung der psychologischen Zusammenhänge[3]. Symbolik (im Sinne der romantischen Religionsphilosophie) und Sinndeutung der objektiven Formen wurden gänzlich vernachlässigt und in den Hintergrund geschoben[4]. Sie haben sich in allen anderen Einzelwissenschaften des Geistes länger als Forschungsmethoden gehalten als in der Religionsphilosophie und der entstehenden Religionswissenschaft. In der Kunstgeschichte, in der Germanistik, Ethnologie (Sagenforschung) etc. ist diese „objektive" Seite nie aus den Augen verloren worden. Von daher sind auch der Religionswissenschaft immer wieder Anregungen in dieser Beziehung zugeflossen. Man

1) Über ihre Entwicklung vgl. Faber, a. a. O. und Österreich, Einführung in die Rel.Psychol., 1917, ein theoretisch nicht sehr ausgiebiges Buch, das aber bezeichnend für den Psychologismus in der Rel.Wiss. ist.

2) Hauers Werk über die Religionen (bisher Bd. I) will sein und ist in erster Linie eine psychologische Arbeit. Die Religion soll als Erlebnis begriffen werden. (Neben dem individuellen wird — vgl. bes. Kap. II, 1, 2, 8 — das Kollektiv-Erleben stark berücksichtigt). Auch Hauer erkennt an, eine Religion als Gestaltung (vgl. bes. S. 45f.), aber bei der Würdigung dieser Seite der Religion wird er den Psychologismus nicht ganz los. — Auch ein Forscher wie Ehrenreich überschätzt die psychologische und unterschätzt die allerdings in ihren theoretischen Prinzipien noch nicht genügend gefestigte „objektive" Deutung (a. a. O. S. 169), zu der er selbst, allerdings nicht unter diesem Titel, wertvolle Beiträge liefert. Dassselbe gilt oder galt für Vierkandt und andere Religionsforscher, die stark unter dem Eindruck Wundts gestanden haben.

3) Sehr charakteristisch z. B. Beths Einführung in d. vgl. Rel.Gesch. (1920). „Auf allen ihren Stufen zeigt sich die Religiosität als ein persönl. Verhältnis des Menschen zum Übersinnlichen. Die geschichtlichen Erscheinungsformen dieses Verhältnisses zu ermitteln und darzulegen, das ist die Aufgabe der Rel.Gesch. Sie will also über die kulturellen Äußerungen zurück in die subj. Sphäre eindringen . . . Rel.Gesch., wie wir sie heute auffassen, berührt sich mit Rel.Psychol." (S. 5ff.). — Vgl. aber auch Hardys mehrfach zitierten Aufsatz (Arch. f. Rel.Wiss. I, bes. S. 25, u. ö.). Hierzu gehört es auch, wenn Gese die Erforschung dessen, was er objektive oder institutionelle Rel. nennt („Inbegriff der Lehren, Lebensnormen und Bräuche, welche in einer gesch. gewordenen Gemeinschaft zur Geltung gekommen sind") der sozialpsychol, die Bearbeitung des subjektiven Verhaltens (Religiosität, Frömmigkeit) der individual-psychologischen Arbeit zuteilen will (a. a. O. S. 16). Hier ist die Verkennung des Charakters des objektiven Geistes offensichtlich.

4) Dorner spricht einmal von „Materialisierung der Frömmigkeit" (Grundprobleme der Rel.Phil. 1903, S. 86), wobei ihm vielleicht die Doppeldeutigkeit dieses Wortes nicht unwillkommen war.

kann sagen, daß, was sie überhaupt darin und dafür getan hat, durch diese Anregungen bewirkt worden ist. — In engem Zusammenhang mit dem Subjektivismus steht der Individualismus[1]. Man kann sich leicht davon überzeugen, wie stark er das religionsphilosophische Denken im Protestantismus der jüngsten Vergangenheit (Liberalismus) beherrscht hat. Ausschlaggebend ist ihm für die Betrachtung der Religion durchaus das Individuum[2]. Hinter dem Interesse an diesem verschwindet das an der Gemeinschaft: dem Volk, der Masse, kurz, den Kollektivträgern der religiösen Bewegung[3]. Uns interessiert hier allein die Auswirkung dieser Einstellung auf die religionswissenschaftliche Forschung[4]. Der Zusammenhang, in dem sie mit der Grundposition des Protestantismus steht, leuchtet unmittelbar ein: entscheidend ist eben das allein und einsam um seinen Glauben ringende, um seine Berufung wissende und einsam vor seinen Gott tretende Individuum. Kierkegaard hat diese Einsamkeit vor Gott am schönsten und schärfsten zum Ausdruck gebracht. An dieser Idee wird alle Religiosität, auch die fremde, gemessen und nach ihrer Annäherung an sie bewertet[5]. Sie hat so die Auswahl, das Interesse und das Verfahren des religions-

---

1) Übrigens auch der Intellektualismus und Rationalismus, den jüngst besonders Scheler und Pfister an der protest. Theologie getadelt haben, und der, wie Pfister nachweist, auch die rel.wiss. Fragestellung beherrschte. Die starke Überwertung alles theoretischen Ausdrucks gehört hierher.

2) Als besonders charakteristisch sei die Rel.Philos. und Psychologie James' genannt, der mehrfach diesen Individualismus auch theoretisch ausdrücklich vertritt. Wundt hat hier mit Recht gegen diese Auffassung Stellung genommen, der heute wohl auch Scholz zuneigt.

3) Sehr bemerkenswert ist z. B. die Kritik, die Spann vom Standpunkt seiner „universalistisch" eingestellten Soziologie an dem Individualismus der „naturalistischen Religionssoziologie" übt. Ges.Lehre S. 323ff. und bes. 343ff.

4) Heute macht sich eine Bewegung in der theologischen Forschung geltend, die dem gegenüber besonders die Bedeutung der Gemeinschaft für die rel. Entwicklung betont („Gemeindetheologie"). Sie schließt sich an Forscher wie J. Weiß, Bousset, Dibelius, Wetter an und ist wohl auch von der modernen Sozialphilosophie berührt. Das Auf und Ab dieser Entwicklung durch die Zeiten hindurch schildert Köhler in seiner Abhandlung über Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte. Es müßte wohl denkbar erscheinen, beide, Persönlichkeit und Gemeinschaft, zu ihrem Recht kommen zu lassen. Bemerkenswerte Gesichtspunkte bei Spann aus dem Ganzen seiner organisch-kollektivistischen Anschauung heraus.

5) Sehr charakteristisch sind die Ausführungen Schaeders, Die theol. Lage der Gegenwart, Handbuch d. Rel.Wiss. 1922, 29. Abschn., über den „sachgemäßen und sachnotwendigen Subjektivismus der Theologie von heute".

philosophischen (religionswissenschaftlichen) Denkens beherrscht. Uns ist die Höchstwertung des „Innerlichen" in einem solchen Grade selbstverständlich geworden, daß kaum irgendeinem Forscher unter diesen Voraussetzungen der Gedanke kommt, eine Religion an einem andern Maßstabe zu messen als am Grade ihrer „Verinnerlichung". Dabei wird ein starkes Hervortreten der objektiven Formen der Religion ohne weiteres als eine Veräußerlichung, Verholzung usw. betrachtet. Man sieht es als selbstverständlich an, daß alles Objektive sekundär sei, das heißt nicht nur später entstanden, sondern auch objektiv und subjektiv minder wichtig und minder wertvoll[1]. Die sogen. religionsgeschichtliche Schule, die von Hause aus schon unvoreingenommener an die Dinge heranging, hat zwar nicht ausdrücklich theoretisch, aber praktisch diese Einstellung, wenn nicht aufgegeben, so doch stark geweitet: die Beschäftigung mit der Mannigfaltigkeit der empirischen Religionen lehrte sie die Wichtigkeit des Objektiven (Mythus, Kultus, Ritus) im Leben der Religionen erkennen und schätzen. Immerhin ist die Religionsphilosophie gerade des Dogmatikers dieser Schule — der aber bezeichnenderweise, wie bereits hervorgehoben wurde, religionsgeschichtlich und religionswissenschaftlich im eigentlichen Sinne wenig gearbeitet hat —, ist die Religionsphilosophie Troeltschs der stärkste Ausdruck für die psychologistisch-subjektivistisch-individualistische — Einstellung, die wir hier in ihrer Bedeutung für die Religionswissenschaft charakterisieren wollen.

Das alles wird erst besser werden, wenn die Religionswissenschaft mehr noch als bisher den religiösen Objektivierungsprozeß studiert und der Erfassung der Gesetzlichkeit ihr Augenmerk geschenkt haben wird, die die Entwicklung und die Gestalt der Religion als objektiven Geist beherrscht. Mancherlei schöne Ansätze dazu weist die theologische und religionswissenschaftliche Forschung auf: ich erinnere an Harnacks Einleitung zur Dogmengeschichte, wo die zur Dogmenbildung zusammenwirkenden Faktoren aufgeführt werden[2], und an Heilers Untersuchungen zum Gebet[3], vor allem aber an Wundts

1) Vgl. die These Siebecks, daß hinsichtlich der Entwicklung des Glaubens das extensive und intensive Moment im umgekehrten Verhältnis stehen. (a. a. O. S. 270).

2) Lehrb. d. Dogmengesch. [3]1894, S. 13ff. Eine schöne Ergänzung stellen die Untersuchungen Siebecks in dem mehrfach zitierten Kap. VIff. seiner Rel.Philos. dar.

3) Gerade aber auch an seinen Arbeiten läßt sich der Psychologismus nachweisen. Vgl. z. B. seine Ausführungen über die Entwicklung der Religionen. (Das Dogma, Kultus usw.) Das Gebet. Einl. I. Kap. 2; vgl. auch oben Kap. III.

völkerpsychologische Arbeiten[1]. Hier ist der großzügige Versuch gemacht, den Objektivierungsprozeß, der durchaus als sozialpsychologisches Phänomen gefaßt wird, zur Darstellung zu bringen. Der große Fehler ist dabei, wie Wundts Kritiker ihm bald nachwiesen, die einseitig psychologische Fassung des Problems[2]. Das hat besonders Otto uns gezeigt. Sehr viel reicher als für das Studium des Objektivierungsprozesses ist das Material, das bereits für die Erfassung der Gesetzlichkeit der Entwicklung der objektiven Religion vorliegt. Hier haben Religionshistoriker und Religionsphilosophen je an ihrem Teil gearbeitet. Große Bedeutung haben hier Useners Götternamen[3] gehabt, trotz mancher Irrungen im einzelnen bahnbrechend in der Blickrichtung auf den objektiven Wandel der Götter-Namen[4]. Die Wichtigkeit des Sprachwandels für die Entwicklung der Religionen war damit stark ins Licht gestellt worden. Mochte der Geltungsbereich der aufgezeigten Gesetzlichkeit in dieser Form auch enger sein, als der große Philolog annahm, das Entscheidende war die Problemstellung in ihrer Neuheit und Großzügigkeit. Waren es hier die „Namen“, deren Wandel zu untersuchen war, so stand für Wundt im Vordergrund die Entwicklung der — religiösen — Vorstellungen, der der wichtigste Teil seiner völkerpsychologischen Darstellung von Mythus und Religion gewidmet ist. Inzwischen hat auch die Kultforschung nicht geruht, sie ist allerdings bisher reicher an gehaltreichen Einzeluntersuchungen gewesen als an Beiträgen zur Theorie der Entwicklung des Kultus im allgemeinen[5]. Die Religionsforschung der klassischen Völker ist hier führend[6], aber auch an

1) Die entwickelte „Religion“ ist nach Wundt bekanntlich nicht mehr Objekt der völkerpsychologischen Untersuchung.

2) Vgl. in der Völk. Psychol. IV—VI bes. den Abschnitt: Allg. Psychologie der Mythenbildung und: das Wesen der Religion.

3) Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung 1896.

4) Mindestens möchte ich auch neben Ehrenreichs Allg. Mythologie (vgl. bes. Kap. V, VIII—XI), weil er an etwas entlegener Stelle steht, den Entwurf R. M. Meyers zur „Formenlehre der Mythologie“ (Germ. Rel.Gesch. § 3, 4) nennen. „Mythologieen“ gibt es viele, aber dieser Versuch scheint mir — ebenso wie Useners S. 140 zitierter Aufsatz — methodisch von prinzipieller Bedeutung zu sein. Auch auf Goblet d'Alviella, 19. und 20. Vorl. seiner Intr. à l'hist. gén. des religions, 1887, ist hinzuweisen.

5) Vgl. immerhin jetzt Fr. Pfisters bedeutenden Artikel „Kultus“ in Pauly-Wissowas Real-Enzykl. d. Alt. Wiss. XI, 2106—2150.

6) Besonders die „ethnologische“ Schule hat sich um die Kultforschung bemüht; vgl. Wide, Griechische Religion (Einl. in d. Altertumsforsch. II, 4) S. 271f., wo eine Fülle hier einschlägiger Arbeiten angeführt werden.

Wellhausens und Smiths Arbeiten und, um auch ein spezielleres Gebiet zu seinem Recht kommen zu lassen, an die katholische liturgische Forschung[1] sei erinnert[2]. Ich erinnere aber auch an von Hartmanns, Pfleiderers und Siebecks Religionsphilosophie, an Wundts und Kruegers Psychologie und Tieles und Söderbloms Religionswissenschaft, an Vierkandts soziologische Arbeiten, an die Forschungen von Ethnologen wie Frazer, Preuß, Ehrenreich, Frobenius u. a. Wenn wir uns einmal die von der Philosophie längst in ihrer Bedeutung erkannte schwerwiegende Frage nach den Faktoren dieser Entwicklung prinzipiell für die Religionswissenschaft vorlegen, in der man über die Alternative: großer Mann oder Gemeinschaft? nicht viel herausgekommen ist, so heißt das Hauptproblem: Wie geht die Entwicklung der Religion als objektiver Geist vor sich: durch eine innere Logik der Sache (Dialektik) oder durch das Eingreifen der Menschen oder durch beides? Bei Hegel kam beides zu seinem Recht, die „psychologische" Erklärung und die „philosophische", aus dem notwendigen Fortgang der Idee. Das zweite Moment der Erklärung wurde im Lauf der von uns mehrfach angedeuteten Entwicklung immer mehr ausgeschaltet[3]. Die Völkerpsychologen stellen auch hier eine Etappe dar[4]. Man unterstrich die Bedeutung des ersteren Erklärungsprinzips, und seiner Aufhellung wandte sich alle Mühe und Aufmerksamkeit der Forschung zu[5]. Es gilt dabei gleich, ob man mehr nach der Seite des Individuums oder mehr nach der der Gemeinschaft hin das Gewicht verlegte, ob man die wissenschaftliche Hauptaufgabe der „Individual"- oder der „Völker"- (Sozial-)

1) Vgl. die in den „Liturgiegesch.Quellen" (Mohlberg-Rücker) und „Liturgiegesch.Forschungen" (Mohlberg-Dölger) ersch. Arbeiten, besonders aber das schöne Buch von R. Guardini: Vom Geist der Liturgie. 8.—12. Aufl. 1922.

2) Auch die sog. literaturgesch. Forschungen zum Alten und Neuen Testament dürfen nicht vergessen werden: man denke an Gunkels, Dibelius' und Bultmanns Arbeiten.

3) Vgl. den mehrfach erwähnten Aufsatz von Frankenberger in der Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr.

4) „Für Lazarus ist die Eliminierung des Metaphysischen Gewissenssache und ein Stachel seines philos. Denkens." Frankenberger a. a. O. S. 78.

5) Daß das zweite Moment aber nicht ganz ausgeschaltet werden konnte, zeigen die sehr wichtigen und bedeutsamen Ausführungen Ed. Meyers über den Fortgang und den „Umschlag" der „Ideen", über die „Tendenzen der Homogenität und Stabilität, Tradition usw." (vgl. bes. Gesch. d. Altert. I. Bd.: Elem. d. Anthropol. II: Die geistige Entw. bes. § 87—103). Seine Formulierungen sind nicht so psychologisch wie z. B. die entsprechenden von Vierkandt (Stetigkeit im Kultur-Wandel.) Ed. Meyer exemplifiziert gern und viel an den Religionen.

Psychologie zuschob[1]. Man muß sich einmal diese Entwicklung und ihre Gründe klar machen; die Besinnung über die Richtung und die Aufgabe der einzelwissenschaftlichen Arbeit verlangt es. Es ist keine Frage, daß man über dem Studium der psychologischen Momente die Erkenntnis der objektiven Faktoren vernachlässigt hat: die Philosophie in der Theorie[2], die Religionswissenschaft in der Praxis.

Wir wollen nicht etwa in den entgegengesetzten Fehler verfallen und die Bedeutung der Innerlichkeit, des subjektiven Anteils in der Entwicklung der Religionen unterschätzen oder einer Dialektik um jeden Preis das Wort reden. Das war der Fehler, der die Hegelsche Philosophie zu Falle gebracht hat und nach bedeutenden Leistungen ihr Verschwinden aus der einzelwissenschaftlichen Forschung herbeiführte, daß sie ihre Kategorien und Gesetze nicht aus dem geschichtlichen Verlauf aufnahm, sondern sie diesem von oben her aufzwang. Aber auch ohne metaphysische Spekulation und Konstruktion wird es möglich sein, der historischen Entwicklung der Religion als objektiver Geist die Prinzipien abzufragen[3], nach denen sie sich entwickelt[4]. Freilich wird es niemals der Religionsforschung allein möglich sein, das zu erreichen, aber in den übrigen Geisteswissenschaften ist man ja längst auf diese Aufgaben aufmerksam geworden[5] und schlägt seit längerer oder kürzerer Zeit, mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger direkt die neuen und doch so alten Wege ein.

1) Vgl. die Einstellung Wundts und der von ihm beeinflußten oder ihm nahe stehenden Forscher; z. B. Kruegers „Entwicklungspsychologie“ (1915).

2) Vgl. den sehr aufschlußreichen Abschnitt „Historie und Erk.Theorie“ bei Troeltsch, Histor. Kap. III, 8 und Wust, Die Auferstehung der Metaphysik 1920.

3) Vgl. die sehr interessante Anmerkung Troeltschs, Historismus, S. 657, Anm. 348, wo — gegen Comte und Driesch — von einer „Dialektik der Religion“ die Rede ist.

4) Und dabei beide Gesichtspunkte, den psychologischen und immanent logischen, zu ihrem Recht kommen zu lassen. Vgl. Troeltsch, Hist. III., S. 658ff. „Aber die Individuen sind dabei nicht das bloße Medium oder die Stützpunkte, durch die hindurch sich der logische Prozeß vollzieht, sondern wie er nur in den Handlungen von durch Vererbung und Erziehung verknüpften Individuen sich vollzieht, so schließt er die verschiedengradige Aktivität der Individuen und die Möglichkeit bestimmter Hemmungen und Beschleunigungen, Abbiegungen und Untersuchungen, Klärungen oder Verwirrungen durch diese ein.“ Man kann bei alledem sehr hoch von der Rolle der „Heroen“ in der Religionsgeschichte denken.

5) Vor allem die Kunst- und Sprachforschung haben in dieser Richtung gearbeitet und schöne Resultate erzielt.

## Autorenverzeichnis

angefertigt von Hans Erbler.

## Veröffentlichungen des Staatlichen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig

Herausgegeben von Prof. Dr. Hans **Haas**

Erste Reihe.

Nr. 1: Religionsgeschichtliche Bibliographie. Jahrgang I/II, III/IV, V/VI, VII/VIII, IX/X, die Literatur der Jahre 1914 und 1915, bzw. 1916 und 1917, 1918 und 1919, 1920 und 1921, 1922 und 1923 enthaltend. Im Anschluß an das Archiv für Religionswissenschaft herausgegeben von Carl Clemen.

(Wird fortgesetzt.)

Verlag von B. G. Teubner, Leipzig.

Nr. 2: Die Buddha-Legende auf den Flachreliefs der ersten Galerie des Stûpa von Boro-Budur (Java). Verkleinerte Wiedergabe der Umrißzeichnungen von F. C. Wilsen. Mit kurzer Einleitung herausgegeben von H. Haas.

Verlag von Otto Harrassowitz, Leipzig.

Nr. 3: Heinrich Frick: Ghazālis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen.

Nr. 4: Hans Leisegang: PNEUMA HAGION. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik.

Nr. 5: Hans Haas: „Das Scherflein der Witwe" und seine Entsprechung im Tripiṭaka.

Nr. 6: Hans Haas: Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum.

(Nr. 6 als Anhang auch in Nr. 5 enthalten.)

Nr. 7: Albert Herrmann: Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 nach Chr. Geb. (Originalkarte in Zweifarbendruck mit erläuterndem Text.)

(Als Beilage XIX auch in Nr. 5 enthalten.)

Nr. 8: Joachim Wach: Der Erlösungsgedanke und seine Deutung.

Nr. 9: Hans Haas: Buddha in der abendländischen Legende?

Nr. 10: Joachim Wach: Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung.

Nr. 3—10 Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig.

Die Reihe wird fortgesetzt.

II. Reihe, Heft 1: L. Troje: Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot (Dogmen in Zahlenformeln). Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus.

Die II. Reihe wird bei Ed. Pfeiffer, Leipzig, erscheinen.